


LOGIE



Zeitschrift

für

katholische Theologie.

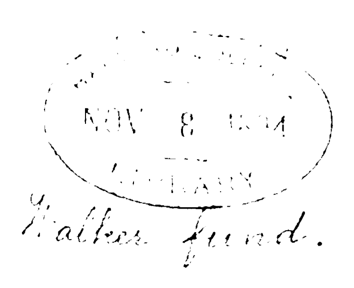
Redigirt

von

Dr. J. Wieser, S. J. und Dr. F. Stentrup, S. J.,
Professoren der Theologie an der k. k. Universität Innsbruck.

Vierter Jahrgang.
1880.

Innsbruck.
Druck und Verlag von Felician Rauch.
1880.



Mit Fürstbischöflicher Genehmigung.

Inhaltsverzeichniß.

Abhandlungen.

Recensionen.

Bemerkungen und Nachrichten.

Abhandlungen.

Die natürliche Gotteserkenntniß.

Von Prof. J. Wieser S. J.



II.

2. Der ethische Charakter der natürlichen Gotteserkenntniß [1]). Wie überhaupt jede mit Bewußtsein und Freiheit gesetzte Thätigkeit, so muß auch die Erwerbung und Festhaltung der Erkenntnisse, insoweit sie auf freier Bethätigung beruht, einen vernünftigen Zweck haben und ist deßhalb einer ethischen Qualifikation fähig, welcher Art die Erkenntnisse selbst an und für sich auch immer sein mögen. Von dieser allgemeinen sittlichen Qualifikation, die der Handlung nicht innerlich inhärirt, sondern nur durch die Zwecksetzung des thätigen Subjektes ihr mitgetheilt wird, kann hier nicht die Rede sein. Die Frage, die wir zu lösen haben, betrifft vielmehr den sittlichen Charakter, der dem Wissen selbst seiner Natur nach zukommt. In dieser Hinsicht findet zwischen verschiedenen Erkenntnissen ein großer Unterschied statt. Manche, wie z. B. die mathematischen und ähnliche, können ihrer Natur nach als völlig indifferent bezeichnet werden; sie haben an sich keine Beziehung zu der sittlichen Bestimmung des Menschen und es

[1]) Der erste Artikel (im vorigen Jahrg. S. 694 ff.) handelte über de Ursprung und die Natur der (unvermittelten) natürlichen Gottes erkenntniß.

ist ganz gleichgiltig, ob der Geist hinsichtlich der Ergebnisse solcher Wissenschaften sich zustimmend oder ablehnend verhalte, ob er ihrer Pflege sich widme oder sie vernachlässige, es müßte denn sein, daß besondere Berufspflichten deren Aneignung nothwendig machten. Zugleich ist die Leichtigkeit in Erfassung derselben und die Erzielung der subjektiven Gewißheit in Betreff der Wahrheit ihrer Resultate von der sittlichen Beschaffenheit des forschenden Geistes ganz oder wenigstens großentheils unabhängig.

Andere Erkenntnisse dagegen haben schon ihrer Natur nach eine ethische Bedeutung, weil sie entweder mittelbar oder unmittelbar zur sittlichen Bestimmung des Menschen in Beziehung stehen[1]) und oft auch zum Behufe ihrer Aneignung gewisse Forderungen an die sittliche Beschaffenheit des erkennenden Subjektes stellen. Unter diesen behauptet die Erkenntniß Gottes unstreitig den ersten Rang. Gott zu erkennen und zu ehren, ist das Ziel unseres Daseins; fehlt die Erkenntniß Gottes, so verliert das ganze sittliche Leben seine wahre Bedeutung, weil die Beziehung zum letzten Zielpunkt alles sittlichen Strebens und Handelns mangelt. Die Aneignung, Festhaltung und Vervollkommnung dieser Erkenntniß ist daher strenge Pflicht, ja sie ist im eigentlichen Sinne die Grundpflicht, weil sie das rechte Verständniß und die rechte Erfüllung aller übrigen Pflichten bedingt. Jede Pflicht setzt nun aber die Freiheit voraus und es könnte scheinen, daß in Bezug auf das Gottesbewußtsein, das wir als ein unveräußerliches Erbgut der Menschheit kennen gelernt haben, diese Voraussetzung oder Vorbedingung nicht statt hat. Allein es handelt sich hier nicht um jenes primitive Gottesbewußtsein, das unwillkürlich entsteht, sondern um eine der sittlichen Lebensaufgabe entsprechende Ausbildung der Erkenntniß göttlicher Dinge; diese bleibt mehr oder weniger der freien Thätigkeit des Einzelnen anheimgestellt, so zwar, daß durch Mißbrauch der Freiheit auch das unter Leitung der Natur entstandene Gottesbewußtsein verkümmern oder eine abnorme Richtung nehmen kann. Die

---

[1]) In mittelbarer Beziehung zur sittlichen Lebensaufgabe des Menschen stehen z. B. die ersten Principien, die allgemeinen Fundamentalwahrheiten, weil mit ihrer Leugnung oder Bezweiflung nothwendig auch jene Wahrheiten, die direkt auf die religiös-sittliche Bestimmung des Menschen Bezug haben, dem Skepticismus zum Opfer fallen würden.

Natur übt, um mich so auszudrücken, ihr unmittelbares Lehramt nur so weit als es nothwendig ist, auf daß der Geist die erforderliche Anregung erhalte, durch Entfaltung seiner Kräfte zu einer relativ genügenden Gotteserkenntniß fortzuschreiten. Würde die Gottesidee nicht ohne Zuthun des freien Willens sich des Geistes bemächtigen, so könnte von einer pflichtgemäßen Anstrebung und Erwerbung der nothwendigen Gotteserkenntniß schon deßhalb nicht die Rede sein, weil es an dem zur Erfüllung der Pflicht unerläßlichen Pflichtbewußtsein fehlen würde. Ist aber einmal die Vorstellung eines höchsten Wesens als des ersten Grundes und letzten Zieles alles Seins und alles Thuns im Geiste erwacht, so muß die Vernunft sofort zur Erkenntniß gelangen, daß es pflichtwidrig wäre, sich dagegen gleichgiltig zu zeigen und flüchtigen Interessen vor dem erhabenen Streben, den Urheber des Daseins recht zu erkennen und das eigene Verhalten gegen ihn vernunftgemäß zu ordnen, den Vorzug zu geben. Es war also nicht nothwendig, die Erwerbung der auf Gott sich beziehenden Erkenntniß der individuellen Willkür ganz zu entziehen und nur die Naturnothwendigkeit dabei walten zu lassen, wenn nur für die unwillkürliche Entstehung der ersten noch unvollkommenen Erkenntniß gesorgt und so die Möglichkeit geboten wurde, der Pflicht weitern Fortschreitens sich bewußt zu werden und sie zu erfüllen. Gott könnte ohne Zweifel dem menschlichen Geiste auf solche Weise sich kundgeben, daß er nicht blos mühelos dessen Dasein und Walten auf eine verhältnißmäßig vollkommene Weise zu erkennen vermöchte, sondern geradezu in die Unmöglichkeit versetzt wäre, dasselbe zu verkennen oder in Zweifel zu ziehen. In diesem Falle wäre jedoch die Erkenntniß Gottes ein physisch nothwendiger Akt und als solcher ohne ethische Bedeutung, ohne sittliches Verdienst. Gott wollte aber, daß der Mensch in jeder Hinsicht freithätig sich gleichsam zu ihm emporringe und auch in seinem Erkennen ihm eine sittlich verdienstliche Huldigung darbringe.

Der ethische Charakter, den die Erkenntniß Gottes hiedurch erlangt, wird noch erhöht durch den mächtigen Einfluß, den die sittliche Beschaffenheit des Menschen auf seinen Fortschritt in der Gotteserkenntniß oft ausübt. Das Wort der Schrift: in malevolam animam non introibit sapientia (sap. 1, 4) hat bei dieser Erkenntniß seine volle Geltung. Man beachte, daß es sich hier

nicht um die Erfassung der wissenschaftlichen Beweise für die Existenz Gottes oder speculativer Erörterungen über sein Wesen handle, sondern um die gemeinvernünftige Erkenntniß und Ueberzeugung vom Dasein Gottes. Soll nun bei dieser die ethische Beschaffenheit des Einzelnen von großem, oft maßgebendem Belange sein, so kann die Ursache nur darin liegen, daß entweder die Erfassung der Prämissen oder die Anerkennung der in ihnen enthaltenen Folgerungen oder beides einigermaßen von der sittlichen Beschaffenheit und Bethätigung abhängt. Wir glauben das Letzte behaupten zu müssen. Das natürliche Gottesbewußtsein ist, wie schon im ersten Artikel bemerkt wurde, von vielen Bedingungen abhängig, die sich zum Theil der Aufmerksamkeit ganz entziehen; die mannigfaltigsten innern Thatsachen können ihm als Voraussetzungen dienen. Es muß nun aber von selbst einleuchten, daß die Erfassung der von der innern Erfahrung dargebotenen Anhaltspunkte, die zu Gott emporleiten, sich ganz verschieden gestalte, je nachdem das Ebenbild Gottes in der Seele reiner oder weniger rein wiederstrahlt und je nachdem das ganze Sinnen und Trachten sich nach außen ergießt und in das Materielle versenkt oder sich nach innen richtet und dem Geistigen zuwendet. Die edlen, erhabenen Ziele, das opfermuthige Tugendstreben und der beharrliche sittliche Kampf, die im letztern erprobte Superiorität über die blinden Naturtriebe, und das eben dadurch gehobene Bewußtsein sittlicher Freiheit: alles dies gewährt dem Geiste die stärkste Bürgschaft für das Dasein eines persönlichen Gottes, der die sittliche Natur des Menschen begründet hat und als Norm und Ziel für sein Streben sich erweist. Fehlt aber das höhere sittliche Streben, so fallen nicht blos alle diese der individuellen Erfahrung entnommenen Beweisgründe hinweg, sondern es mangelt auch alles Verständniß für die sittliche Weltordnung im Allgemeinen, also gerade für jene Erscheinung, die wie kaum eine andere in der mannigfaltigsten Weise und mit der größten Emphase die Existenz eines ebenso weisen als heiligen und gerechten Schöpfers und allwaltenden Herrschers verkündet.

Bleibt die Beweiskraft der übrigen, nicht aus der moralischen, sondern aus der physischen und metaphysischen Ordnung entnommenen Argumente von der Verschiedenheit der sittlichen Verfassung des erkennenden Subjektes ganz unberührt? Objektiv gewiß.

Aber auch subjektiv? Wir kommen da zu der wichtigsten und schwierigsten Frage. Ich sagte, daß nicht blos die Erfassung der Prämissen, sondern auch die Anerkennung der in ihnen enthaltenen Folgerungen von ethischen Bedingungen abhängen könne. Das ist natürlich nicht so zu verstehen, als ob die Prämissen als zu Recht bestehend erkannt und anerkannt, und nichtsdestoweniger die Folgerungen geleugnet werden könnten; es soll vielmehr heißen, daß die irgendwie erkannten Prämissen nicht gehörig gewürdigt werden und darum auch die aus ihnen sich ergebenden Folgerungen keine Beistimmung finden. Ueberzeugung und Ueberzeugungstreue hängen nicht blos von dem Gewichte der Gründe ab, die irgend eine Wahrheit bestätigen; auch nicht blos vom Scharfsinne des Subjektes, dessen Beurtheilung die Gründe unterliegen; sondern in vielen Fällen zugleich von andern subjektiven Bedingungen, die nicht unmittelbar den Intellekt als eigentlichen Träger der Ueberzeugung betreffen. Nach dem Zeugnisse der Erfahrung können die Gemüthsstimmungen, die Neigungen und Interessen, die ererbten Vorurtheile und ähnliche Ursachen den Geist oft so einnehmen, daß er für gewisse Wahrheiten sozusagen ganz unempfänglich und unzugänglich wird; mögen auch noch so triftige Gründe dieselben verbürgen, er kann dessenungeachtet seine Zustimmung versagen, sei es nun, daß er die Gründe, wenn sie ihm zur Kenntniß gebracht werden, ohne genügende Prüfung zurückweist, oder durch seine subjektive Disposition ihr Verständniß sich erschwert, oder ihre Beweiskraft durch Gegengründe zu paralysiren sucht, oder auf was immer für eine Weise; wir haben hier nur die Thatsache in Erinnerung zu bringen und können uns einer nähern psychologischen Erklärung derselben füglich enthalten. Gegenüber den Wahrheiten aus dem Gebiete der s. g. exakten Wissenschaften ist einem solchen subjektiven Belieben des Geistes aus leicht begreiflichen Gründen weniger Spielraum gewährt, desto mehr aber bei solchen, die auf die sociale, sittliche und religiöse Ordnung Bezug haben und überhaupt die allgemeine Weltanschauung betreffen. Denn wiewohl diese Wahrheiten nicht weniger als jene eine zweifellose objektive Gewähr bieten und folglich eine mit vollster Gewißheit verbundene Anerkennung von Seite des Geistes finden können, so treten sie doch aus mehreren Gründen meistens nicht so nöthigend an ihn heran, daß sie seine Zustimmung ungeachtet alles Widerstrebens förmlich erzwingen würden.

Die Kraft ihrer Beweisgründe bedarf zum Theil einer aufmerksamern Betrachtung und Erwägung, um vollständig erkannt zu werden; sind sie der moralischen Ordnung entnommen, so fordern sie eine gewisse Werthschätzung, die mancherlei Bedingungen voraussetzt; sind sie metaphysischer Natur, so werden sie nur zu leicht mit Mißtrauen aufgenommen, weil der Geist nur schwer über die Sphäre der sinnlichen Erfahrung sich erhebt. Dazu kommt, daß diese Wahrheiten verschiedene Ordnungen berühren und auf mannigfaltige Weise unter sich verknüpft sind, was zur Folge hat, daß von den verschiedensten Seiten her Zweifel gegen sie angeregt werden können und die einseitige Auffassung mancher einzelnen Momente sehr leicht die Gesammtanschauung beeinflussen und verwirren kann.

Hieraus ist klar, warum die erwähnten Wahrheiten nicht auf gleiche Weise, wie die mathematischen und manche naturwissenschaftlichen Lehrsätze unter allen Umständen den Geist zu ihrer Anerkennung nöthigen, sondern ungeachtet einer an sich hinreichenden Manifestation von ihm zurückgewiesen werden können und so dem Einflusse des Strebevermögens Raum geben. Da sie zugleich die praktischen Interessen berühren und die Normirung der allgemeinen Lebensrichtung beanspruchen, so kann man es begreiflich finden, daß nur zu oft die Willkür sich geltend macht und die Ueberzeugung in Betreff jener Wahrheiten manchen Schwankungen und Wechselfällen ausgesetzt ist, insoferne nicht das ethische Streben jedem unberechtigten Zweifel entschieden entgegentritt.

Was hier bemerkt wurde, betrifft vorzugsweise die Gotteserkenntniß. Das Dasein Gottes ist die eigentliche Centralwahrheit, die alle übrigen beherrscht, über alle übrigen Licht verbreitet, aber auch wieder von ihnen getragen und bestätiget wird. Sie kann nicht geleugnet werden, ohne daß die Weltanschauung im Ganzen total sich verändert und eine ganz andere Auffassung aller Verhältnisse bedingt. Aber auch umgekehrt muß jede schiefe und einseitige Anschauung über die verschiedenen Seins- und Lebensgebiete im Einzelnen auf die Erkenntniß und Festhaltung jener Centralwahrheit nachtheilig zurückwirken. Daß die praktische Lebensrichtung zu ihr wie zu keiner andern Wahrheit in der innigsten Beziehung steht, braucht kaum bemerkt zu werden. Kein Wunder also, daß ihre Anerkennung oder Verwerfung zum Theil von der Willens-

bethätigung abhängt, ohne daß man darum berechtigt wäre, die Kraft der für sie sprechenden objektiven Beweisgründe in Zweifel zu ziehen. Rohheit des Gemüthes, ungezügelte Leidenschaften, verkehrte oder einseitige Geistesbildung, wissenschaftliche Vorurtheile und ähnliche Ursachen können den Geist mit einer gewissen Apathie oder Antipathie gegen diese Wahrheit erfüllen, die eine gebührende Würdigung der Beweismomente vollständig ausschließt. Werden Belege für diese Behauptung gefordert, so bietet eine flüchtige Umschau in der Gegenwart deren mehr als genug. Jedermann weiß, was z. B. monistische und mechanistische Lieblingsideen auf dem wissenschaftlichen, übertriebener Industrialismus oder socialistische Tendenzen auf dem praktischen Gebiete zu leisten vermögen, wenn es darauf ankommt, den Gedanken an einen persönlichen Gott von vornherein in Acht und Aberacht zu erklären.

Es frägt sich nun aber, ob es immer ein positives Widerstreben von Seite des freien Willens oder sittliche Verkommenheit sei, was die Bildung einer festen Ueberzeugung vom Dasein Gottes verhindert, oder ob vielleicht andrerseits ein positiver Einfluß von Seite des Willens erfordert werde, um eine solche Ueberzeugung zu ermöglichen und herbeizuführen. Behaupten wir das Erstere, so widersprechen wir, wie es scheint, der Erfahrung. Es handelt sich da nicht um direkte Gottesleugnung, sondern um den Mangel einer zweifellosen Gewißheit in Betreff des Daseins Gottes; dieser Mangel kann nun aber auch bei solchen vorhanden sein, die weder sittlichen Ausschweifungen fröhnen, noch dem Glauben einen feindseligen Willen entgegenbringen; er ist zwar gewiß verschuldet, aber die Schuld entspringt nicht immer aus Böswilligkeit, sondern gar oft aus Schwäche. Wir müssen also das Letztere behaupten, nämlich daß wenngleich nicht immer doch wenigstens oft eine positive Bethätigung von Seite des Willens nothwendig sei, um die erforderliche Festigkeit der theistischen Ueberzeugung hervorzubringen und zu erhalten, besonders da jene Erscheinung nicht etwa blos bei solchen vorkommt, die von den gewöhnlichen Beweisen für das Dasein Gottes nichts wissen. Wie wäre es auch sonst zu erklären, daß selbst gläubige Christen bisweilen schwere Kämpfe zu bestehen haben, um der gegen ihren Willen aufsteigenden Zweifel über Gottes Dasein sich zu erwehren. Manche Menschen brauchen die skeptische Richtung nicht erst zu nähren, sie tragen dieselbe als uner-

betenes Erbstück mit sich und es bedarf in der That keiner geringen sittlichen Kraft, um sie zu beherrschen.

Allein da erhebt sich wieder eine andere Schwierigkeit. Wie steht es unter dieser Voraussetzung mit der Objektivität der Ueberzeugung, die doch wohl von den erkannten Beweisgründen, nicht aber von der subjektiven Zuthat des Strebevermögens abhängt? Wir werden auf diesen Punkt später zu sprechen kommen, wenn von der Möglichkeit das Dasein Gottes wissenschaftlich zu beweisen, gehandelt wird. Hier sei vorläufig Folgendes bemerkt. Ohne genügende Beweisgründe kann es keine objektiv berechtigte Ueberzeugung geben; das ist selbstverständlich; allein wir haben bereits gesehen, daß die einfache Kenntniß von Beweisgründen nicht immer genüge, um eine solche Ueberzeugung hervorzurufen; es bedarf eben oft einer Willensbethätigung, um den erkannten oder vielmehr gekannten Gründen volle Anerkennung zu verschaffen. Die Hindernisse, die der theistischen Ueberzeugung im Wege stehen, liegen nicht im Verstande, aber auch nicht immer unmittelbar im freien Streben, sondern oft in verschiedenen Neigungen, Stimmungen, Richtungen, Gewohnheiten, Beschäftigungen und äußern Einflüssen, die den Geist ohne seine Absicht in ungünstiger Weise präoccupiren. Es ist Sache des Willens, dem in solcher Weise entstehenden Widerstreben entgegenzutreten und den Geist zu bestimmen, daß er einerseits die Gründe sich vorführe und erwäge, andrerseits die Einsprache von Seite der Vorurtheile, Lieblingsideen, skeptischen Bedenken u. s. w. zurückweise. So kann also die Ueberzeugung von einer positiven Bethätigung des Willens abhängen, ohne deßhalb zu einem rein subjektiven Dafürhalten herabzusinken und der objektiven Gewißheit zu entbehren.

Das wird uns noch klarer werden, wenn wir nicht blos einen einzelnen Ueberzeugungsakt, sondern die unverbrüchliche Festhaltung der einmal gewonnenen Ueberzeugung berücksichtigen. Es ist den Beweisgründen für die Existenz Gottes und die Wahrheiten der moralisch-religiösen Ordnung überhaupt eigen, daß sie zwar bei einer glücklichen Erfassung den Geist mächtig ergreifen, aber dann oft wieder unter dem zerstreuenden Einflusse der Alltagsbeschäftigungen oder in Folge ungünstiger Eindrücke in seiner Vorstellung mehr oder weniger erblassen. Bedenkt man nun, daß die Wahrheit vom Dasein Gottes vermöge ihrer centralen Stellung zum ganzen

Menschen, zu allen Lebensverhältnissen, zu allen Wissensgebieten in Beziehung steht und daß in Folge dessen sehr leicht bald von dieser bald von jener Seite her eine Schwierigkeit sich erheben kann, so wird man einsehen, daß unter manchen Umständen keine geringe Willensstärke erforderlich sein kann, um den Arm, der das Palladium einmal erfaßt, trotz aller Stürme niemals ermatten, niemals sinken zu lassen. An die Bedeutung dieser Thatsache, nämlich der Nothwendigkeit sittlichen Ringens in Betreff der Erkenntniß Gottes haben wir bereits oben erinnert.

Diese Gründe beweisen zur Genüge, daß die Gotteserkenntniß in hervorragender Weise von ethischer Beschaffenheit sei; sie ist eine pflichtmäßige Erkenntniß von fundamentaler Bedeutung; sie wird durch die sittliche Verfassung des Einzelnen mannigfach erleichtert oder erschwert; sie erfordert endlich sittliche Willenskraft, um immer mit voller Ueberzeugung festgehalten zu werden. Ich will nur noch an einen sehr wichtigen Umstand erinnern. Die religiöse Erkenntniß ist wie keine andere in ihrem Wachsthum von der praktischen Uebung des Erkannten abhängig; wer die Erfüllung der religiösen Pflichten unterläßt, verliert zuletzt allen Sinn, alles Verständniß für religiöse Gegenstände und wird darum auch leicht der richtigen Ueberzeugung von Gottes Dasein untreu (vgl. Röm. 1, 21).

Um jedem Mißverständnisse vorzubeugen, müssen wir noch eine kurze Bemerkung beifügen. Die hl. Schrift bezeichnet die Gottesleugnung als Thorheit (Ps. 13, 1); sonach könnte es scheinen, daß die Willensbethätigung ganz überflüssig ist, da nur Unverstand das Dasein Gottes in Abrede zu stellen vermag. Allein zwischen Gottesleugnung und Mangel an zweifelloser Ueberzeugung von Gottes Dasein ist ein großer Unterschied. Zudem ist jedem bekannt, welchen Sinn die hl. Schrift den Ausdrücken „Thor“ und „Thorheit“ beilegt. Wir geben gerne zu, daß nicht blos die Leugnung, sondern auch die Bezweiflung der Existenz Gottes von einer Verblendung des Herzens (coecitas cordis, Eph. 4, 18) herrührt, aber diese kommt doch vorzüglich auf Rechnung des Willens; und es kann in manchen Verhältnissen einer großen sittlichen Anstrengung bedürfen, um sie ferne zu halten. Tertullian sagt: Haec est summa delicti nolentium recognoscere, quem ignorare non possunt (Apol. L. II. c. 17). Aehnlich Cyprian: Quae est haec summa delicti, nolle agnoscere, quem ignorare non

possis (De idol. van. Tr. 4). Sie unterscheiden also zwischen non ignorare und recognoscere oder agnoscere. Die Kenntniß (cognitio) Gottes, die allen sich aufdrängt, ist nicht immer mit einer Anerkennung (recognitio oder agnitio) verbunden; diese hängt nicht allein vom Verstande, sondern auch oft vom Willen ab; und wenngleich die erwähnten Väter von einem nolle (im conträren Sinne von velle) sprechen, so kann doch oft ein einfaches non velle genügen, um die recognitio zu vereiteln.

3. Die Unzulänglichkeit der natürlichen Gotteserkenntniß (Nothwendigkeit einer positiven Offenbarung). Da der Mensch zur Erreichung eines übernatürlichen Zieles von Gott bestimmt ist, kann die Frage, um deren Lösung es sich handelt, nicht den Sinn haben, ob die natürliche Gotteserkenntniß für sich vollkommen ausreiche und jede übernatürliche Offenbarung über das Dasein und Wesen Gottes überflüssig mache; denn die natürliche Erkenntniß entspricht an sich nur der natürlichen, nicht aber der übernatürlichen Ordnung. Sie kann ferner auch nicht den Sinn haben, ob die Vernunft absolut im Stande sei, das Dasein Gottes rechtskräftig zu beweisen und zu einer solchen Erkenntniß des Schöpfers und seiner Eigenschaften zu gelangen, wie sie erfordert würde, um das Leben vernunftgemäß einzurichten und allen Forderungen der natürlichen schon in der Schöpfung als solcher begründeten Bestimmung zu entsprechen; wir haben vielmehr zu untersuchen, ob zu diesem Zwecke jene Gotteserkenntniß hinreiche, zu welcher die Menschheit im Großen und Ganzen unter den gegebenen Verhältnissen thatsächlich gelangt, solange sie sich selbst überlassen bleibt und der Aufschlüsse der übernatürlichen Offenbarung entbehrt. Hiebei können wir die Frage über die Giltigkeit der wissenschaftlichen Gottesbeweise ganz unberücksichtiget lassen; denn wissenschaftliche Beweisführung ist immer nur die Sache von Wenigen, das Gottesbewußtsein aber ist allgemein und muß bei jedem Menschen jene Höhe erreichen, welche die Bestimmung eines vernünftigen Wesens unter allen Umständen nothwendig erheischt; höchstens haben wir darauf Rücksicht zu nehmen, ob nicht die von Einzelnen gepflegte Wissenschaft durch ihre Rückwirkung die Massen zu heben und aus sich eine allgemeine Läuterung und Vervollkommnung des natürlichen Gottesbewußtseins herbeizuführen im Stande sei.

Die Schwierigkeit der ganzen Untersuchung liegt nicht so sehr in der Constatirung der Thatsache, nämlich der wirklichen Unzulänglichkeit der natürlichen Gotteserkenntniß, als in der Ermittelung der tieferliegenden Ursache derselben, und in der Vereinbarung dieser Thatsache mit der Lehre von der Möglichkeit des sg. status naturae purae.

Nach dem Zeugnisse der Geschichte ist die Gotteserkenntniß bei allen Völkern, zu denen die Strahlen der übernatürlichen Offenbarung nicht gedrungen sind, nicht blos unvollkommen, sondern vielfach irrthümlich, ja meistens gräßlich verzerrt; die polytheistischen Verirrungen, die mythologischen Fabeln und Albernheiten, die entsetzlichen Gräuel in den liturgischen Gebräuchen mancher Völker, insbesondere die nicht selten vorkommenden Obscönitäten und die von Menschenblut dampfenden Opferaltäre geben ein trauriges Bild von den das Göttliche betreffenden Vorstellungen, zu denen die Menschheit im Laufe der Jahrhunderte sich erschwungen oder vielmehr sich erniedriget hat. Eine solche Gotteserkenntniß als genügend erklären, hieße nichts anderes, als die Vernunft selbst verleugnen. Mögen auch immerhin manche Völker reinere Begriffe von der Gottheit gehabt und durch einen edleren Cult ihr gedient haben, so gelangten sie doch nicht zu einer solchen Erkenntniß, wie sie der vernünftige Mensch auch abgesehen von seiner übernatürlichen Bestimmung nothwendig besitzen sollte; selbst die Weisesten unter ihnen vermochten nicht alles Irrthümliche abzustreifen und die bessere Erkenntniß, die sie errungen, jederzeit mit aller Entschiedenheit festzuhalten.

In Anbetracht dieser durch die Geschichte bezeugten Thatsachen bleibt nur mehr ein Ausweg, der Anerkennung der Unzulänglichkeit des natürlichen Gottesbewußtseins sich zu entziehen, nämlich die Hinweisung auf den in der Menschheit unablässig sich vollziehenden Fortschritt. Wie es nun aber mit diesem Fortschritte sich verhalte, wird sich aus dem Verlaufe unserer Erörterungen von selbst ergeben. Die Hinweisung auf denselben könnte überhaupt nur dann eine Berechtigung haben, wenn die früher errungene Gotteserkenntniß wenigstens der jeweiligen Culturstufe entsprochen hätte und nur verhältnißmäßig unvollkommen und mangelhaft, nicht aber einer so furchtbaren Entartung unterworfen gewesen wäre[1]).

---

[1]) Mit Recht bemerkt Viktor v. Strauß in seinem früher citirten Werke „Essays zur allgem. Religionswissenschaft" S. 21: „Man werfe

In der hl. Schrift finden wir die Unzulänglichkeit der vor Christus in der Menschheit thatsächlich verbreiteten Gotteserkenntniß auf das bestimmteste bezeugt. Der Zustand, in welchem sich das Heidenthum befand, war nach dem hl. Paulus ein verschuldeter, aber es war doch ein Zustand der Unwissenheit[1]); und so nachdrücklich der Apostel einerseits die allen Menschen von Seite Gottes ermöglichte natürliche Erkenntniß hervorhebt, so offen und unzweideutig spricht er andererseits von der völligen Entartung derseben[2]), ja er sagt einfach, daß die Heiden Gott nicht kennen[3]), daß die Christen vor ihrer Bekehrung ohne Gott waren in dieser Welt[4]). Die natürliche Gotteserkenntniß, welche zur Zeit des hl. Paulus unter der Menschheit verbreitet war, blieb also weit hinter dem ihr vorgesteckten Ziele zurück, und konnte aus sich auch für die Zukunft nichts Besseres in Aussicht stellen; der Apostel verweist nicht auf den etwa zu hoffenden Fortschritt der sich selbst überlassenen Vernunfterkenntniß, sondern auf die positive göttliche Offenbarung, welche durch den Glauben Hilfe schafft[5]).

Nicht ohne Grund lehren demnach die Theologen, daß im gegenwärtigen Zustande der Menschheit auch für die religiösen Wahrheiten der natürlichen Ordnung die Offenbarung moralisch nothwendig sei, daß also die natürliche Gotteserkenntniß für sich allein nicht jene Reinheit und Höhe erreiche, die sie an und für sich erreichen könnte und sollte[6]). Ich will hier nur die diesbezüg-

---

nicht ein, daß die Menschheit doch darauf angewiesen sei, sich aus einem unvollkommneren Zustande zum vollkommneren allmählig zu entwickeln und fortzubilden. Man bewegt sich damit in Verhältnißbegriffen. Gewißlich ist die Rosenknospe noch unvollkommen im Verhältniß zu der aufgeblühten Rose. Daß zu dieser Unvollkommenheit aber Mißbildung, Verkrüppelung, Anfaulung gehöre, wird man nicht behaupten wollen."

[1]) Ap. Gesch. 17, 30. vgl. 1 Pet. 1, 14. — [2]) 1 Thess. 4, 5. — [3]) Gal. 4, 8. — [4]) Eph. 2, 12. — [5]) 1 Cor. 1, 21.

[6]) Das Vaticanische Concil verurtheilt die Ansicht derjenigen, welche die Möglichkeit oder Ersprießlichkeit einer positiven Offenbarung über Gott und die ihm gebührende Verehrung in Abrede stellen. S. q. d., fieri non posse, aut non expedire, ut per revelationem divinam homo de Deo cultuque ei exhibendo edoceatur, a. s. (Sess. III. Cap. II. can. 2.).

liche Lehre des hl. Thomas ein wenig beleuchten, damit ihr Verhältniß zu den im ersten Artikel dieser Abhandlung entwickelten Anschauungen über die allgemeine und unwillkürlich der Menschheit sich aufdrängende Gotteserkenntniß richtig aufgefaßt werde.

Wenn wir die bekannten Stellen[1]), in welchen Thomas über diesen Gegenstand sich ausspricht, nach ihrem Wortlaute nehmen, so möchte es scheinen, als ob die Erkenntniß Gottes abgesehen von der Offenbarung ganz dem wissenschaftlichen Denken und Forschen als Domäne zufiele. Er lehrt nämlich, die Offenbarung der von der Vernunft erkennbaren Wahrheiten sei aus drei Gründen nothwendig: damit 1. der Mensch schneller zur Erkenntniß der göttlichen Wahrheiten gelange; damit 2. die Erkenntniß Gottes allgemeiner sei, damit 3. dieselbe von den Menschen mit zweifelloser Gewißheit festgehalten werde. Die Richtigkeit dieser drei Gründe soll daraus hervorgehen, daß die Gott betreffende Wissenschaft viele andere Wissenschaften voraussetzt, daß sie ferner vielen Menschen ganz unzugänglich ist, so daß sie ohne den Glauben an die Offenbarung der Kenntniß Gottes vollkommen entbehren würden, und daß endlich die menschliche Vernunft in Bezug auf

[1]) S. th. 2. 2. q. II. a. 4. Necessarium est homini accipere per modum fidei non solum ea, quae sunt supra rationem, sed etiam ea, quae per rationem cognosci possunt. Et hoc propter tria. Primo quidem, ut citius homo ad veritatis divinae cognitionem perveniat. Scientia enim, ad quam pertinet probare, Deum esse et alia hujusmodi de Deo, ultimo hominibus addiscenda proponitur, praesuppositis multis aliis scientiis; et sic nonnisi post multum tempus vitae suae homo ad Dei cognitionem perveniret. Secundo, ut cognitio Dei sit communior. Multi enim in studio scientiae proficere non possunt, vel propter hebetudinem ingenii, vel propter alias occupationes, et necessitates temporalis vitae, vel etiam propter torporem addiscendi: qui omnino a Dei cognitione fraudarentur, nisi proponerentur eis divina per modum fidei. Tertio propter certitudinem. Ratio enim humana in rebus divinis est multum deficiens. Cujus signum est, quia philosophi de rebus humanis naturali investigatione perscrutantes, in multis erraverunt, et sibi ipsis contraria senserunt. Ut ergo esset indubitata et certa cognitio apud homines de Deo, oportuit quod divina eis per modum fidei traderentur, quasi a Deo dicta, qui mentiri non potest. Cf. S. c. Gent. l. I. c. 4.

göttliche Dinge leicht fehlgeht. Offenbar ist hier von der ausgebildeten und wissenschaftlich vermittelten Erkenntniß der göttlichen Dinge die Rede; jenes primitive und unvermittelte Gottesbewußtsein, das als Gemeingut der Menschheit betrachtet werden muß, wird nicht erwähnt. Wir dürfen jedoch nicht denken, daß der hl. Lehrer dessen Vorhandensein zu leugnen beabsichtige; er bezeugt nur indirekt seine Mangelhaftigkeit und zwar eben dadurch, daß er es ohne Berücksichtigung läßt. Die wahre und genügende Gotteserkenntniß, von welcher er handelt, fand sich nicht bei den Völkern, die „ohne Gott waren auf dieser Welt" und in Finsterniß wandelten, bis ihnen das Licht der Offenbarung leuchtete; nur einzelne Weise rangen sich durch andauerndes und mühsames Forschen zu einer reinern und geläuterteren Gotteserkenntniß empor, ohne jedoch jene Sicherheit und Entschiedenheit zu erlangen, die der Glaube gewährt. Dagegen wird durch die Offenbarung auch den Ungebildetsten, ja sogar jedem Kinde eine solche Erkenntniß Gottes und seiner Eigenschaften zu Theil, wie sie selbst die bevorzugtesten Geister durch ihr wissenschaftliches Forschen nicht zu erreichen vermochten.

Suchen wir uns nun die Ursachen und die Bedeutung dieser Thatsache zum Verständniß zu bringen.

Eine vorurtheilslose Beurtheilung der Dinge muß jedem sogleich die Ueberzeugung verschaffen, daß ein solcher Zustand der Menschheit, in welchem die Vernunft troß der unverkennbaren Bestimmung, gleich einer hochwachsenden Pflanze sich emporzurichten und dem göttlichen Lichte zuzustreben, nur schwache, dürftige Ranken treibt und dieselben noch dazu am Boden verwildern läßt, nicht als der normale betrachtet werden darf. Die Gotteserkenntniß ist nicht blos für Einzelne, sondern für Alle ohne Ausnahme nothwendig, und zwar so, daß sie ohne dieselbe das Ziel ihres Daseins nicht zu erreichen vermögen. Sie muß also, insofern die Menschheit im normalen Zustande sich befindet, auf natürlichem Wege jedem Menschen zugänglich sein, wenn auch nicht in einer vollkommenen, doch wenigstens in einer seinen Verhältnissen entsprechenden Weise, so daß er seiner natürlichen Bestimmung gerecht werden kann. Auch die entwickeltere, nur durch wissenschaftliches Forschen erreichbare und darum nur Wenigen unmittelbar zugängliche Erkenntniß könnte an und für sich bis zu einem gewissen Grade Gemeingut der Masse werden, ohne darum blos auf (menschlichem) Auktoritätsglauben zu

beruhen; denn so schwer es ist, manche Resultate durch speculatives Nachdenken selbst zu gewinnen, so leicht ist es oft andererseits, die nothwendigsten Beweisgründe für ihre Wahrheit andern Menschen einleuchtend zu machen. Es ist nun zwar richtig, daß bei pflichtmäßiger Bethätigung die erforderliche Erkenntniß göttlicher Dinge von den Einzelnen erreicht werden könnte; wenn aber andrerseits die Erfahrung bezeugt, daß die Menge, sich selbst überlassen, sobald es auf vernunftgemäße Entwickelung des natürlichen Gottesbewußtseins ankommt, meistens nur unsicher tastet und sich mannigfach verirrt, die Wissenschaft dagegen weder in Erforschung noch in Verbreitung der Wahrheit ihre Aufgabe recht erfüllt, so kann man einen solchen Zustand gewiß nicht als den seinsollenden ansehen[1]).

Es bedarf nun weiter keines Beweises, daß die Ursache des abnormen Verhältnisses nicht auf den Schöpfer, sondern auf den Menschen, auf eine Schuld, auf einen Mißbrauch der Freiheit, zurückgeführt werden muß. Das ist denn auch in der hl. Schrift klar ausgesprochen. Wir haben aber eine doppelte Schuld zu unterscheiden, die Erbschuld und die persönliche Schuld, die wieder theils als gemeinsame, sociale, theils als streng individuelle oder persönliche Schuld erscheint. Die zuletzt genannte kann uns hier nicht beschäftigen, da es sich um den allgemeinen Zustand der Menschheit handelt und der Grad der Verschuldung bei den Einzelnen überhaupt nur sehr schwer sich bestimmen läßt. Wir wollen zunächst die mehr oder weniger gemeinsame Schuld, welche in der religiösen Entwickelung der Menschheit zu Tage getreten, näher in Betracht ziehen.

Der hl. Paulus zeichnet im Briefe an die Römer in großartigen Umrissen den religiös-sittlichen Zustand der Menschheit. Er

---

1) An und für sich könnte Gott einem vernünftigen Wesen auch mit Rücksicht auf die bloße Naturbestimmung die nothwendigen Erkenntnisse wenigstens zum Theil durch unmittelbare Offenbarung vermitteln, ohne daß man darum auf einen abnormalen Zustand zu schließen berechtiget wäre; nur könnte dann die Offenbarung insoweit sie auf die Naturbestimmung Bezug hat, nicht als übernatürlich bezeichnet werden. Es ist aber zu beachten, daß die menschliche Vernunft die Befähigung hat, bei rechtem Gebrauche ihrer Kräfte durch Naturbetrachtung eine richtige Gotteserkenntniß zu erlangen, und somit an und für sich eine positive Offenbarung nicht erheischt, insoferne nur die natürliche Bestimmung in Betracht kommt.

schildert das herrschende Verderben, das namentlich in der furchtbaren Entartung der Gotteserkenntniß zum Vorschein kam, als Impietät (ἀσέβεια) und Ungerechtigkeit (ἀδικία), die den Zorn Gottes herausfordert. Gott hat durch die Schöpfung den Menschen sich geoffenbart, sie erhielten die nothwendige Erkenntniß, sind aber aus eigener Schuld in Thorheit und Verblendung verfallen und haben die Wahrheit Gottes in Lüge verkehrt (Röm. 1, 18 ff.). Den Grund findet der Apostel darin, daß sie Gott nicht als Gott verherrlichten, noch ihm den Tribut schuldiger Dankbarkeit darbrachten, sondern vielmehr schal und eitel wurden in ihren Gedanken, also nicht Gott als Ziel ihres ganzen Denkens und Strebens betrachteten, sondern ihrer Selbstsucht fröhnten, in ihren eitlen und nichtigen Erfindungen sich ergingen, und so in Thorheit und Verblendung verfielen, während sie selbst sich weise dünkten. Wir haben hier die Bestätigung dessen, was oben über den ethischen Charakter der Gotteserkenntniß bemerkt worden.

Die ganze vorchristliche Geschichte kann als Commentar zu diesen Worten des Apostels betrachtet werden. Wie der einzelne Mensch, sollen auch die Völker in der Entwickelung der Gotteserkenntniß fortschreiten und sich darin vervollkommnen. Die Geschichte bezeugt aber, daß im Verlaufe der menschheitlichen Entwickelung die religiöse Erkenntniß sich zwar immer mehr entfaltete, jedoch keinen reinern und edlern Charakter annahm, sondern mehr und mehr sich trübte und verwilderte. Zwar will eine gewisse tendenziöse Wissenschaft einen naturnothwendigen, normalen Fortschritt von niedern Religionsformen zu höhern entdeckt haben; sie hat bei ihren Forschungen schon im Voraus die Kategorien in Bereitschaft, in welche alle religiösen Erscheinungen des Völkerlebens hinsichtlich ihrer successiven Entwickelung sich fügen müssen: Fetischismus, Thierdienst und Sabäismus, Polytheismus, Dualismus, Monotheismus. Allein die Wirklichkeit weiß nichts von diesem regelmäßig aufsteigenden Fortschritt. Es wurde schon im ersten Artikel (Jahrg. 3. S. 727) bemerkt, daß nicht Vielgötterei, sondern Monotheismus das Ursprüngliche war. Man kann geschichtlich keinen einzigen Fall angeben, wo der Monotheismus aus dem Polytheismus hervorging, während umgekehrt sich oft sehr leicht die immer zunehmende polytheistische Verwirrung und Zersplitterung verfolgen läßt.

Daß nun aber dabei ethische Einflüsse im Spiele waren und daß die Völker deßhalb so verkamen, weil sie Gott nicht als Gott verherrlichten, kann aus verschiedenen Erscheinungen leicht ersichtlich gemacht werden. Es fehlte den alten Völkern keineswegs an Religiosität; was der hl. Paulus von den Athieniensern bezeugt, daß sie δεισιδαιμονέστεροι waren (Ap. G. 17, 22), kann auch von vielen andern gesagt werden; allein es läßt sich nicht verkennen, daß in ihrem Culte die sittlichen Motive zu sehr zurücktraten und vorwiegend das subjektive Belieben, der Eigenwille sich geltend machte[1]). Ebensowenig kann geleugnet werden, daß überhaupt in der Auffassung des Göttlichen die sittliche Persönlichkeit nicht den ihr zustehenden maßgebenden Einfluß übte, weil sie zu wenig in das Bewußtsein trat oder vielmehr zu wenig beachtet und geschätzt wurde. Ursache und Tragweite dieser Thatsache sind nicht schwer zu bestimmen. Hätten die Menschen der Stimme des Gewissens besser Folge geleistet, hätte die Vernunft immer ihre Herrschaft über die ungeordneten sinnlichen Triebe behauptet, hätte nicht die Begierlichkeit ihren Einfluß geltend gemacht und den Geist umstrickt und berückt, so hätten jene unwürdigen Vorstellungen von dem Göttlichen niemals Platz greifen können. Der hl. Paulus macht nicht mit Unrecht bei den Atheniensern, um ihnen die Nichtigkeit des Götzendienstes zum Bewußtsein zu bringen, auf die hohe Würde, auf die Gottähnlichkeit des Menschen aufmerksam[2]). Je erhabener der Mensch von seiner eigenen sittlichen Würde denkt, je mehr er der sittlichen Freiheit und des geistigen Adels seiner Seele sich bewußt ist, desto erhabenere und reinere Vorstellungen wird er auch von der Gottheit haben; der Heide zog das Göttliche zu sich herab, weil er sich nicht zu ihm zu erheben vermochte .

Unter den Erscheinungen, welche das heidnische Gottesbewußtsein charakterisiren, machen sich u. a. besonders diese bemerkbar: Die moralischen Eigenschaften Gottes treten im Allgemeinen

---

[1]) Daß dies auch bei gewissen Opfern, die in einer Beziehung die Eigenliebe sehr empfindlich verletzten, wie z. B. beim Molochsdienste, der Fall sein konnte, braucht kaum bemerkt zu werden.

[2]) Genus ergo cum simus Dei, non debemus aestimare auro aut argento, aut lapidi, sculpturae artis et cogitationis hominis, Divinum esse simile. Act. 17, 29.

verhältnißmäßig sehr zurück; daß es in dieser Hinsicht manche rühmliche Ausnahmen gab, soll indeß nicht geleugnet werden. Gott wird ferner mehr als kosmischer Grund, denn als Endziel des vernünftigen Strebens erkannt und verehrt, woher es auch kommen mochte, daß das Heidenthum im Gegensatze zu Israel in seinen religiösen Anschauungen mehr der Vergangenheit als der Zukunft zugewendet war. Die ganze Anschauung war überhaupt zu naturalistisch. Die Naturentwickelung mit ihrer unerbittlichen Gesetzmäßigkeit, strengen Nothwendigkeit und regelmäßigen Periodizität bezauberte so sehr den Blick des Heiden, daß er nicht umhin konnte, auch die Gottheit dem allgemeinen Naturzusammenhange und den continuirlichen Entwickelungsprocessen einigermaßen unterzuordnen. Daher die Lehre vom Fatum, daher die theogonischen Fabeln und die Verdrängung der Schöpfung durch Entwickelung, wiewohl die erstere nicht ganz verkannt wurde; daher die Naturvergötterung und in deren Gefolge die Vielgötterei. Man wird nun aber leicht einsehen, daß diese Erscheinungen vorzüglich in der mangelhaften Erfassung der eigenen sittlichen Persönlichkeit, der über alle Naturerscheinungen erhabenen geistigen Würde, der höheren Bestimmung des menschlichen Daseins ihren Grund hatten, und daß jene mangelhafte Erfassung selbst von der Beschaffenheit der praktischen Bestrebungen abhängig war.

Kurz, es war die *πώρωσις τῆς καρδίας*, welche zumeist die Verirrungen im Gottesbewußtsein zur Folge hatte. Die fehlerhafte ethische Disposition beeinflußte die der Natur des Menschen eingepflanzten Motoren und Mittel, die den Geist zur Gotteserkenntniß führen und in deren Ausbildung ihm verhilflich sein sollen. (S. 3. Jahrg. dieser Ztschr. S. 724 ff.). So verhält es sich z. B. mit den religiösen Gefühlen und Bedürfnissen. Es ist gewiß in der Natur des Menschen begründet, daß er sich der Symbole bedient, um das Göttliche seiner Anschauung nahe zu bringen, daß er an der Natur sich begeistert, um sein Gemüth zu erheben, und hinwieder sinnenfällige Mittel in Anwendung bringt, um den religiösen Gefühlen Ausdruck zu verleihen, daß er die Natur als Vehikel göttlichen Segens und ihre Spendungen als Unterpfand göttlicher Huld betrachtet; aber die der sittlichen Würde und geistigen Superiorität vergessende, sklavische Hingebung an die Natur, sowie die ungebührliche Begierde, das Göttliche in seinem Eigenbesitz zu

haben und es sich dienstbar zu machen, führten zur Verwechselung des Symbols mit dem Symbolisirten, zur Naturanbetung, zum Fetischismus, zur Theurgie u. s. w.[1]). Es soll nicht geleugnet werden, daß hiebei die Phantasie in hervorragender Weise sich bethätigte, aber es frägt sich eben, was ihr die Richtung vorzeichnete und worin die Ursache lag, daß ihr eine so ungebührliche Herrschaft eingeräumt wurde.

So verhält es sich weiter mit dem Wissenstriebe, der oft mehr den Launen des Vorwitzes, als dem Ernste der Wahrheit diente, und wenn er zu philosophischen Untersuchungen trieb, dem vom Apostel (Röm. 1, 21 f.) gerügten Abwege zuführte.

Was aber am meisten unter allen Mitteln, die ihrer Natur nach die Gotteserkenntniß fördern sollen, durch fehlerhaften Gebrauch die Verirrung begünstigte, war der gesellschaftliche Einfluß, der mit

---

[1]) J. Happel bezeichnet in seiner Schrift über „die Anlage des Menschen zur Religion" (Haarlem 1878) dies als Wesen des Fetisch, daß der Mensch das numen sich zu eigen macht; der Fetisch gilt ihm als „Conductor himmlischer Kräfte in die Welt". Dabei erlaubt sich der protest. Verfasser den Begriff des Fetisch einfach mit dem des Sakraments zu identificiren, und sein Recensent Kleinert in den „Studien und Kritiken" findet eine derartige Parallelisirung, die er im Allgemeinen mißbilligt, in Bezug auf den katholischen Sakramentsbegriff nicht durchweg unzutreffend. Allein es ist zu bemerken, daß den heidnischen Gebräuchen, mochten sie auch noch so abgeschmackt und verkehrt sein, wirkliche Bedürfnisse der religiösen Natur zu Grunde lagen. Die Verkehrtheit lag in der Art und Weise der Befriedigung. Will man nun durchaus eine verwandtschaftliche Beziehung zwischen dem Fetisch und dem Sakramente entdecken, so könnte es höchstens diese sein, daß im Sakramente einem wirklichen religiösen Bedürfnisse auf gottgewollte Weise Rechnung getragen ist, das im Fetischismus auf selbstgewollte und verkehrte Weise befriediget wurde. Die Kirche muß allen religiösen Bedürfnissen, die in den verschiedenen Naturreligionen zu Tage traten, gerecht werden; darin liegt nicht etwas Heidnisches, sondern eine Forderung der Katholizität. Das Heidnische, das immer particularistisch ist, liegt vorzüglich im ungeordneten selbstischen Streben, das in religiöser Hinsicht sich kundgibt und nach eigenem Gutdünken schaltet. Es findet sich daher nicht in der Kirche, sondern viel eher in der Häresie, wo man die von Gott gesetzte Ordnung dem eigenen Belieben zum Opfer bringt, mag nun dieses auf einen einseitigen Spiritualismus abzielen oder in anderer Weise sich kundgeben.

den bereits eingebürgerten Wahngebilden an die Einzelnen herantrat und überhaupt in mannigfaltiger Weise das auf die Gotteserkenntniß gerichtete Denken und Streben vergiftete. Näher darauf einzugehen ist hier nicht der Platz. Daß aber auch da wieder das Ethische eine hervorragende Rolle spielte, dürfte von selbst jedem einleuchten. Deßgleichen ist klar, daß die religiösen Vorstellungen, wie sie vom sittlichen Streben beeinflußt wurden, so ihrerseits wieder auf die sittlichen Anschauungen und Gewohnheiten zurückwirkten. Jedenfalls aber muß die eigentliche Wurzel der religiös-sittlichen Verirrungen nicht im Verstande, sondern im Herzen, im verkehrten Streben, im Mangel an pflichtschuldiger Bethätigung gesucht werden; wir hatten also Recht von einer Schuld zu sprechen, und zwar von einer gemeinsamen Schuld, weil das allgemeine Verderben, unter welchem der Einzelne litt, gemeinsam herbeigeführt und fortgeleitet wurde.

Es kann hier die schon früher erwähnte Frage berührt werden, ob das Mangelhafte und Verkehrte, das in der religiösen Entwickelung der Menschheit zu Tage tritt, durch den Fortschritt der Entwickelung nicht von selbst wieder gehoben werden könnte. Auf diese Frage gibt es keine andere Antwort, als daß die moralische Möglichkeit eines solchen Umschwungs sich nicht ersehen läßt. Es ist im Allgemeinen weit leichter, der allmählig überhandnehmenden Depravation anfangs vorzubeugen, als später sie wieder zu heben. Die verkehrte Entwickelung läßt einerseits so manche zur Förderung eines gedeihlichen Wachsthums von der Natur gegebenen Mittel verkümmern, während sie andrerseits viele Hindernisse herbeischafft, deren Beseitigung einen mehr als gewöhnlichen Kraftaufwand erfordern würde; die Erfahrung liefert zahllose Belege für diese übrigens schon von selbst einleuchtende Behauptung. Jener Umschwung müßte ohne Zweifel durch die fortschreitende Civilisation herbeigeführt werden; allein diese zeigt in der Regel nicht jene Physiognomie, daß von ihr eine wirkliche Vervollkommnung der Gotteserkenntniß zu erwarten wäre; sie kann manche Auswüchse entfernen, vermag aber aus sich kein gesundes Wachsthum zu schaffen. Je mehr sie fortschreitet, desto mehr wendet sie sich den materiellen Interessen zu oder fördert wenigstens eine das Gemüth verflachende Bildung, so daß die in der religiösen Naturanlage gegebenen Motive und Impulse beinahe ganz abgestumpft werden und so zu sagen aller Sinn für Religion verloren geht. Man denke nur an China.

Beruft man sich auf die Fortschritte der philosophischen Erkenntniß und auf den Einfluß hervorragender Männer, so ist daran zu erinnern, daß immer dieselben Erscheinungen zu Tage treten, die schon der Apostel Paulus rügte und namentlich sein Wort: semper discentes et nunquam ad

scientiam veritatis pervenientes (2 Tim. 3, 7) die ausgedehnteste Anwendung findet. Man gefällt sich in Meinungen, je origineller desto besser und macht Jemand Miene, mit gewissen philosoph. Resultaten es ernst zu nehmen und sie als unumstößliche Wahrheiten festzuhalten, so ist augenblicklich der verurtheilende Richterspruch: „Dogmatismus", fertig. Auch die Menge ist vorzüglich nur für Tagesmeinungen zu begeistern; ernste Wahrheiten finden wenig Anklang und können um so weniger sich Erfolg versprechen, wenn unter ihren Vertretern selbst nicht die erforderliche Einheit und Ueberzeugungstreue zu erzielen ist.

Suchen wir die Frage an der Hand der Geschichte zu lösen, so gelangen wir zu dem nämlichen Ergebnisse. Die Geschichte weiß nichts von einem continuirlichen Fortschritte zum Bessern. Bei manchen sg. Naturvölkern zeigen sich deutliche Spuren, daß sie früher reinere Begriffe von der Gottheit hatten und von einem vollkommenern Zustand zu einem unvollkommenern herabgesunken sind. Bei den alten Culturvölkern sprengte zwar die fortschreitende Bildung so manche Formen, die eine frühere naive Weltanschauung hervorgebracht hatte, aber statt daß die Gotteserkenntniß immer mehr und mehr sich läuterte und emporschwang, trat zuletzt eine Erschlaffung des religiösen Sinnes und eine moderartige Zersetzung der religiösen Anschauungen ein. Die hervorragenderen Denker hatten mehr Erfolg im Niederreißen als im Aufbauen.

Die Reactionen, die zuweilen von bevorzugten Geistern ausgingen, führten selten zu einer höhern religiösen Erkenntniß. So finden wir z. B., daß der moralisirende Aufklärer Cong-fu-tse die ganze Denkweise der Chinesen zu beherrschen vermochte, während der tiefsinnige Lao-tse ohne Einfluß blieb. Wenn Gautama oder Buddha nicht alles Gottesbewußtsein zerstörte, so ist das nicht seinem Verdienste, sondern dem religiösen Volkssinne zuzuschreiben.

Die gemeinsame Schuld der Völker reicht jedoch keineswegs hin, um den abnormalen Zustand der Menschheit vollkommen zu erklären. Wir müssen vielmehr, eben weil das Verderben so allgemein auftrat, und die Entwickelung bei allen Völkern das rechte Geleise verfehlte, auf die Ur- oder Erbschuld zurückgehen. Der Sündenfall erklärt, wie es scheint, das ganze Räthsel sehr einfach. Der Mensch hat sich von Gott ab- und der Natur zugewendet; er hat seinen Eigenwillen zur Geltung gebracht und die Forderung von Vernunft und Gewissen den sinnlichen Genüssen preisgegeben; er hat ein Wissen gesucht, das ihn nicht zu Gott als seinem Ziele hinleiten, sondern von Gott unabhängig machen und selbst vergöttlichen sollte; kein Wunder also, daß die Entwickelung der Menschheit genau diese Signatur trägt; — schmähliche Abhängigkeit von

der Natur und den eigenen Gelüsten, Natur- und Selbstvergötterung, eitle und thörichte Verblendung bei vermeintlicher Weisheit.

Aber so einfach diese Erklärung auch ist, erhebt sich doch eine bedeutende Schwierigkeit im Hinblick auf die Lehre der Kirche, nach welcher der Mensch so hätte erschaffen werden können, wie er jetzt geboren wird, weil durch den Sündenfall nicht die natürlichen Kräfte, sondern nur die über- und außernatürlichen Gnaden und Gaben verloren gingen. Es ist dies eine rein theologische Schwierigkeit, die wir nicht ausführlicher besprechen, aber doch auch nicht ganz unberücksichtigt lassen können. Ein paar Worte mögen genügen. Es ist gewiß, daß die Einflüsse der äußern Natur auf die geistige Entwickelung des Menschen und insbesondere auf die religiöse Stimmung je nach ihrer Beschaffenheit und je nach den Verhältnissen und der Beschäftigungsart eines Volkes sich sehr verschieden, günstig oder ungünstig, gestalten können; es ist ferner gewiß, daß ebenso die gesellschaftlichen Zustände, die einen so dominirenden Einfluß auf die Anschauungen und Bestrebungen des Einzelnen ausüben, eine sehr verschiedenartige Entfaltung zulassen, so daß sie bald wohlthätig fördernd, bald hindernd und hemmend wirken; es ist endlich gewiß, daß überhaupt die accidentelle Entwickelung der menschlichen Natur einen ungeheuern Spielraum hat und die mannigfaltigsten Abstufungen aufweisen kann; so sind z. B. manche Stämme hinsichtlich ihrer körperlichen Ausbildung und geistigen Begabung sicher unter den normalen Naturzustand herabgesunken, d. h. einer Degeneration oder Entartung verfallen. Selbst die „Concupiscenz“ kann bekanntlich sehr verschieden sich entfalten, bei Stämmen, bei Familien und bei Einzelnen; es gibt solche, in denen Adam nicht gesündiget zu haben scheint, neben solchen, welche die unglücklichste Naturanlage als Erbschaft erhalten haben. Ohne uns nun in eine Erklärung jener Stellen der hl. Schrift einzulassen, welche den auf die Natur gelegten Fluch oder das Strafverhältniß in der Familie als der Grundlage aller socialen Gestaltungen und Beziehungen betreffen (1 Mos. 3, 16 ff. 5,29, u. s. w.), können wir doch soviel mit Gewißheit sagen, daß der Mensch durch seinen Fall den Anspruch auf eine solche Leitung seiner Beziehungen zu der Natur, sowie der socialen Verhältnisse und der accidentellen Entwickelung des ganzen Geschlechtes durch die göttliche Vorsehung verlor, wie sie in einem schuldlosen Naturzustande nothwendig

gewährt würde. Gedenken wir dann noch der individuellen (natürlichen) Hilfeleistungen, deren sich der Mensch in einem solchen Zustande zu erfreuen hätte, so können wir unbedenklich sagen, daß ein ganz normaler Zustand der religiösen Erkenntniß möglich wäre, ohne daß in der natürlichen Ausstattung des Menschen eine wesentliche Aenderung eintreten müßte, und daß wir folglich zur Erklärung der thatsächlich vorhandenen Abnormität nicht umsonst die Erbsünde herbeiziehen. Wir müssen vom Standpunkte des Glaubens auch die Macht in Anschlag bringen, die der Mensch durch seinen Fall dem Versucher einräumte und die Geschichte hat wahrlich nichts dagegen, wenn wir behaupten, daß die Spuren dämonischer Einflüsse im Heidenthum überall und zu allen Zeiten sich leicht verfolgen lassen.

Die vermittelte Gotteserkenntniß.

1. Vorbemerkungen. Wie der Ausdruck „Unvermittelte Gotteserkenntniß" zu verstehen sei, haben wir bereits im Beginne des ersten Artikels (3. Jahrg. S. 698) angedeutet. Es gibt keine unmittelbare, sondern nur eine durch Schlüsse vermittelte Gotteserkenntniß; je nachdem aber die Beweisgründe nur unvollkommen, in unentwickelter Weise, ohne reflexbewußtes Nachdenken und planmäßiges Sondern und Scheiden erkannt, oder aber wissenschaftlich erfaßt, geprüft und entwickelt werden, kann man eine unvermittelte oder gemeinvernünftige und eine wissenschaftlich vermittelte Gotteserkenntniß unterscheiden. Die Beweisgründe für sich bleiben immer dieselben; nur ist zu bemerken, daß sich die wissenschaftliche Entwickelung kaum jemals aller Momente zu bemächtigen vermag, die sich beim natürlichen Gottesbewußtsein wirksam zeigen, wenn auch nur jene berücksichtigt werden, die nicht individueller Natur sind, sondern bei allen Menschen von normaler Beschaffenheit vorkommen.

Unsere Untersuchung hat nicht den Zweck, über das ganze Gebiet der natürlichen Gotteserkenntniß, insoweit sie auf wissenschaftlicher Forschung beruht, sich zu verbreiten; sie befaßt sich nur mit der Frage, ob und wie die Existenz Gottes in rechtsgiltiger Weise bewiesen werden könne.

Die Beweisführung hat eine nicht sicher erkannte Wahrheit durch Aufzeigung ihres nothwendigen Zusammenhanges mit andern über allen Zweifel erhabenen Wahrheiten gewiß zu machen oder

die bereits vorhandene natürliche Gewißheit wissenschaftlich zu erproben. Handelt es sich hiebei nur um die Vermittelung der eigenen Erkenntniß, um die Befestigung der eigenen Ueberzeugung, so können alle vom ratiocinirenden Geiste als gewiß erkannte Wahrheiten und Thatsachen als Ausgangspunkt genommen werden, wenn sie auch ihrer Beschaffenheit wegen nur seiner individuellen Erkenntniß allein zugänglich sind, wie z. B. in Bezug auf unsere Frage die besondern innern Erfahrungen, göttlichen Erleuchtungen u. s. w. Solcherlei Beweise sind aber nicht allgemein giltig; nicht als ob die Gründe an und für sich keine allgemeine Giltigkeit hätten oder nur subjektiv wären, sondern weil sie nicht von Allen erkannt werden können und folglich auch nicht für Alle beweisende Kraft haben. Zur Herstellung eines allgemein giltigen Beweises ist erforderlich, daß allgemein erkennbare Prämissen zu Grunde gelegt und die fraglichen Wahrheiten in rechtmäßiger Weise daraus abgeleitet werden. Wenn wir nun behaupten, daß das Dasein Gottes durch allgemein giltige Beweise sich demonstriren lasse, so gerathen wir, wie es scheint, in Widerspruch mit unsern obigen Behauptungen in Betreff des ethischen Charakters der Gotteserkenntniß. Wie ist es möglich, daß die constante und zweifellose Ueberzeugung vom Dasein Gottes irgendwie dem Einflusse ethischer Motive anheimgegeben sei, wenn sich dasselbe durch allgemein erkennbare Gründe beweisen läßt? Um diese Schwierigkeit zu lösen, müssen wir auf die Beziehung der objektiven Gewißheit zur subjektiven etwas näher eingehen. Die Beweisführung hat, wie bemerkt, einen in Frage stehenden Satz durch Aufzeigung seines innern Zusammenhanges mit anerkannten Wahrheiten gewiß zu machen. Als gewiß kann aber ein Satz betrachtet werden, wenn seine Wahrheit durch Gründe verbürgt wird, welche die Möglichkeit des Gegentheils ausschließen und aus sich geeignet sind, dem Geiste, der sie erfaßt, jede Besorgniß eines Irrthums zu benehmen[1]). Damit aber der Zustand der Gewißheit im Geiste wirklich eintrete, ist nothwendig, daß die Gründe von ihm als vollgiltig erkannt

[1]) Wir vermeiden absichtlich die Bezeichnungen „Evidenz", „Denknothwendigkeit" u. s. w., weil sie in verschiedenem Sinne genommen werden können und eine ausführliche Darlegung erfordern würden. Ich kann mich hier überhaupt auf die verwickelte Kriterienfrage nicht einlassen.



werden und sein zweifellos zustimmendes Urtheil herbeiführen. Es frägt sich nun, ob zur objektiven Gewißheit eines Satzes im Allgemeinen solche Gründe oder Kriterien erfordert werden, die dem Geiste nur vorgelegt zu werden brauchen, um alsbald von selbst eine jegliches Bedenken ausschließende Zustimmung zu erzwingen? Wir glauben mit voller Zuversicht behaupten zu dürfen, daß es Sätze gibt, die an sich vollkommen genügende, jede Gefahr des Irrthums ausschließende Kriterien aufweisen und folglich als objektiv gewiß bezeichnet werden müssen, ohne daß eine einfache Kenntnißnahme von ihnen unter allen Umständen eine subjektive Nöthigung im Geiste zur Folge hat. Der Geist kann keine Gewißheit haben, wenn er nicht eine genügende Bürgschaft für die Wahrheit erlangt und er kann eine Bürgschaft nicht als genügend anerkennen, ohne eben dadurch Gewißheit zu haben; aber er kann diese Anerkennung unter Umständen verweigern. Wollte man dies leugnen, so müßte man zugeben, daß kaum ein Satz objektiv gewiß ist; denn welcher wurde nicht von Manchen wirklich bezweifelt? Der Geist kann aber auf doppelte Weise die Anerkennung der Gewißheitsgründe vereiteln; erstens direkt; er kann nämlich unterlassen, die Gründe gebührend zu prüfen, er kann seine Aufmerksamkeit von den ihr Gewicht bekräftigenden Momenten abwenden und Zweifelsgründe herbeischaffen; er kann in Folge von Vorurtheilen und verschrobenen Ansichten die Gründe selbst verkehrt auffassen, er kann endlich die betreffende Wahrheit von vornherein als abgeschmackt verachten und ohne auf die Sache irgendwie einzugehen, jede Beweisführung als verfehlt zurückweisen. Zweitens indirekt, dadurch nämlich, daß er seine eigene Competenz bestreitet. Bei Thatsachen der unmittelbaren Erfahrung, und bei unmittelbar einleuchtenden allgemeinen Wahrheiten, namentlich bei den mathematischen, kann die erstere Art kaum eintreten, weil ihre Manifestation sofort ohne besondere Aufmerksamkeit und ohne weitere Reflexion die Ausschließung des Gegentheils unverkennbar kundthut, und keine direkten Zweifelsgründe sich herbeiziehen lassen; der Geist kann aber an der Zuverlässigkeit seiner Erkenntnißmittel rütteln, und so kann es ihm gelingen selbst diese Wahrheiten einigermaßen zu bezweifeln, aber nur vorübergehend, solange er auf seine erkenntnißtheoretischen Bedenken reflektirt, während sonst die Natur fort und fort von selbst ihre Rechte geltend macht; bei den ersten Principien gelingt es

nicht einmal vorübergehend oder nur scheinbar, weil der Geist selbst bei der Bestreitung derselben sich ihrer bedient, sie implicite anerkennt und direkte Gewißheit von ihrer Wahrheit besitzt.

Hinsichtlich der Wahrheit vom Dasein Gottes sehen wir beide Arten auf die verschiedenste Weise und aus den verschiedensten Gründen in Anwendung kommen, wie schon früher, bei Besprechung des ethischen Charakters dieser Wahrheit bemerkt wurde. So lehrt z. B. die Erfahrung, daß von vielen aus wissenschaftlichen Vorurtheilen, aus Stolz und aus andern Ursachen die Gottesbeweise einfach ignorirt oder verachtet werden. Sie lehrt ferner, daß viele dieselben ganz verkehrt auffassen, nicht etwa aus Mangel an Verstand und Bildung — der schlichten Vernunft können sie leicht einleuchtend gemacht werden, — sondern weil sie durch eine einseitige und verkehrte Speculation das Wasser selbst trüben. Es ist nicht nothwendig weiter darauf einzugehen; ich muß aber nochmals daran erinnern, daß manche subjektive Hindernisse gegen die Anerkennung der Gottesbeweise oft unwillkürlich sich einstellen können; so kann dem Naturforscher von selbst die Neigung kommen, alle Beweise, die nicht auf Induktion beruhen, mit Mißtrauen zu betrachten; so kann auch eine gewisse Zweifelsucht von selbst sich des Geistes bemächtigen und ihn auf allerlei Einwendungen und Bedenken hinleiten. Deßhalb sagte ich, daß oft eine positive Bethätigung des Willens nothwendig ist, um dergleichen Hindernissen entgegenzutreten.

Man darf nicht erwarten, den Beweisen für das Dasein Gottes jemals allgemeine Anerkennung zu verschaffen; das ist aber auch nicht nothwendig, um die Demonstrabilität dieser Wahrheit objektiv außer Zweifel zu setzen. Dieser Zweck ist erreicht, wenn der Nachweis geliefert wird, daß alle Einwendungen gegen die Rechtmäßigkeit des Beweisverfahrens unbegründet sind und nur auf Mißverständniß, verkehrter Auffassung oder absichtlicher Verdrehung beruhen.

Die Beweiskraft, von der wir handeln, wird von manchen ganz und unbedingt, von andern aber nur theilweise und unter einem gewissen Vorbehalte, bestritten. Wir wollen uns zuerst mit den Letztern auseinandersetzen.

2. **Gegen die beschränkte oder bedingte Leugnung der Beweisbarkeit des Daseins Gottes.** Es ist kaum nothwendig, gegen jene gemäßigteren Traditionalisten etwas zu

bemerken, welche die Möglichkeit anerkennen, die Existenz Gottes nachträglich unter Voraussetzung der aus der Uroffenbarung geschöpften Erkenntniß, rechtsgiltig zu beweisen. Denn wir haben im ersten Artikel gesehen, daß der Geist unabhängig von der Ueberlieferung die Idee Gottes zu erreichen vermöge; und ist diese einmal erfaßt, so wird auch das Bestreben nicht ausbleiben, auf demonstrativem Wege, insoferne derselbe überhaupt zum Ziele führen kann, von der objektiven Wirklichkeit dieser Idee sich zu überzeugen. Ebenso bedürfen die Ansichten derjenigen kaum einer eigenen Widerlegung, welche die Beweisbarkeit von einer primitiven Gefühlsperception oder von einer unmittelbaren Erfahrung des Göttlichen abhängig machen. Die Idee Gottes kann, wie wir gesehen, durch die Weltbetrachtung gewonnen werden; der Nachweis ihrer objektiven Realität fordert zwar eine Erfahrungsthatsache als Ausgangspunkt, aber es ist keineswegs nothwendig, daß wir auf was immer für eine Weise das Göttliche unmittelbar percipiren und dann nur die Perception uns zum Bewußtsein bringen; sondern es genügt, wie wir später sehen werden, jede auf das Endliche gerichtete Erfahrung, um uns durch rechtmäßige Schlußfolgerungen zur Erkenntniß Gottes zu führen. Dagegen finden wir es der Mühe werth, die Ansicht des Herrn Dr. v. Kuhn ausführlicher zu besprechen, nicht der Polemik wegen, sondern zur Ausgleichung der Meinungsdifferenzen und zur vollständigeren Klarlegung der Frage. Kuhn nimmt eine Mittelstellung ein; er will die Beweisbarkeit nicht schlechthin leugnen, aber sie auch nicht unbedingt zugeben. „Der menschliche Geist erkennt Gott durch denkende Betrachtung der Welt und kann sein Dasein beweisen; aber da er ihn nur auf Grund der dem Geist einwohnenden Gottesidee, ihres lebendigen Bewußtseins und Gewißseins, das von subjektiv praktischen Bedingungen abhängt, erkennt; so vermag er zwar die Wahrheit derselben durch denkende Weltbetrachtung sich zu entwickeln und zu vermitteln oder zu bestätigen, und insofern das Dasein Gottes a posteriori zu beweisen, keineswegs aber unabhängig davon dasselbe — sei es a priori oder a posteriori — zu demonstriren.“ (Dogm. 2. Aufl. 1. B. 2. Abth. S. 619). Durch diesen Mittelweg glaubt v. Kuhn dem dogmatischen Interesse vollkommen Genüge zu leisten. Denn dieses erheischt einerseits die Bestreitung „einer strikten Demonstrabilität des Daseins Gottes“, weil der Glaubensartikel Credo

in Deum für Alle gilt und nicht blos Sache Solcher ist, „die sich zur wissenden Erkenntniß nicht zu erheben vermögen". „Andererseits erfordert das dogmatische Interesse das Anerkenntniß, daß das Dasein Gottes durch die natürliche Vernunft erkennbar und nachweisbar sei. Denn das Dogma im engern Sinne, d. h. die übernatürliche geoffenbarte Wahrheit setzt die natürliche Offenbarung, die Erkennbarkeit Gottes durch die Kraft der Vernunft aus den Werken der Schöpfung nothwendig voraus" (S. 620 f.). Aber ist denn das dogmatische Interesse nicht wirklich gefährdet, wenn die übernatürliche Offenbarung die natürliche voraussetzt und aus dieser die Wahrheit der Gottesidee nicht streng bewiesen werden kann? K. glaubt das verneinen zu müssen, weil er nicht die Gewißheit der natürlichen Erkenntniß, sondern nur die strenge Beweisbarkeit bestreite. „Wir unsererseits behaupten die Erkennbarkeit Gottes durch die Kraft der menschlichen Vernunft, der ausdrücklichen Lehre der hl. Schrift gemäß, mit vollster Ueberzeugung und Entschiedenheit; aber wir wissen auch zu unterscheiden zwischen Gott erkennen und Gott beweisen. Und indem wir überdieß wissen, daß alle Gotteserkenntniß auf Glauben beruht (nicht auf übernatürlichem, sondern auf natürlichem, oder Vernunftglauben), so haben wir allen Grund, den stricten Beweis, sofern er die Wurzel der wirklichen Gotteserkenntniß beseitigen will, d. i. ein Wissen von Gott, das des Glaubens nicht bedürftig zu sein bekennt, als unstatthaft von der Hand zu weisen" (623). Was ist aber dieser Glaube? „Der Glaube, durch den wir Gott erkennen und alles dessen, was er ist und thut, gewiß sind, und in dem wir uns an ihn gebunden, ihm verhaftet und verpflichtet wissen: zu sollen, was Er will — dieser Glaube ist nicht blos ein unmittelbares, weder auf der Erfahrung dessen, was wir sehen, oder besitzen, noch auf Verstandesschlüssen beruhendes Wissen, sondern auch ein freiwilliges, aus der ganzen Persönlichkeit des Menschen, insbesondere auch aus seinem sittlichen Bewußtsein und Gewissen entspringendes Fürwahrhalten" (625).

Wir begreifen nicht, wie man die eigentliche Beweisbarkeit des Daseins Gottes vom dogmatischen Standpunkte aus bestreiten kann, wenn man zugibt, daß nach der Lehre der Offenbarung das Dasein Gottes durch die Kraft der Vernunft aus den Werken der Schöpfung erkannt werde. Entweder führt die Betrachtung der Werke

durch giltige Schlüsse zur Wahrheit vom Dasein Gottes, und dann ist dieselbe im eigentlichen Sinne beweisbar; oder die Betrachtung der Werke vermittelt keine derartigen vollgiltigen Schlüsse und dann sehe ich wahrlich nicht ein, wie aus ihnen das Dasein Gottes erkannt werden soll. Kuhn erklärt es selbst als einen theologisch unbestrittenen Satz, „daß alle Wahrheit von Gott und göttlichen Dingen auf der Offenbarung Gottes beruhe, auf der Offenbarung Gottes einerseits in den Werken seiner Schöpfung, andrerseits durch das Wort seiner unmittelbaren Organe, der Propheten"; die erstere werde allgemein dahin verstanden, „daß Gott in den Werken seiner Schöpfung sich selbst manifestire, daß er sei und was er sei, dem vernünftigen Geiste erkennbar mache ganz in der Weise, wie ein Künstler durch seine Kunstschöpfung von sich und seiner Kunst Kunde gibt" (S. 614). Verhält sich das wirklich so, was fehlt dann noch zu einer rechtskräftigen Beweisführung, sei es nun, daß sie von der äußern Natur, oder von dem creatürlichen Geiste, als der herrlichsten Manifestation des göttlichen Werkmeisters ihren Ausgang nehme? Woher soll die Gotteserkenntniß ihre objektive Gewißheit haben, wenn sich ihre Wahrheit nicht beweisen läßt? Wir leugnen keineswegs den Unterschied zwischen Erkennen und Beweisen, müssen aber durchaus darauf bestehen, daß es kein grundloses Erkennen gibt. Wird die Beweisbarkeit bestritten, so muß gezeigt werden, daß, wie und wodurch der Mensch Gott unmittelbar erkennt. Wie haben wir uns also die Sache zu denken? Erfreut sich der Mensch einer unmittelbaren Erfahrung Gottes? Oder erkennt er Gott durch unmittelbare Vernunfteinsicht? Keines von beiden. Kuhn spricht zwar auf einem lebendigen Bewußtsein und Gewißsein der dem Geist einwohnenden Gottesidee, aber dieses Gewißsein soll nicht etwa von einer durch und mit der Idee gegebenen unmittelbaren Vernunfteinsicht beruhen[1]), sondern von subjektiv praktischen Bedingungen abhängen und somit aus sich aller objektiven Gewähr entbehren. Wo haben wir da ein eigentliches Erkennen? Ist der Vernunftglaube, auf den K.

[1]) „Es läßt sich aus der Gottesidee für sich allein so wenig, als aus dem logischen Begriff des denkbar Höchsten das Dasein Gottes ableiten, weil sie für sich keinen bestimmten Inhalt hat, eben blos Idee ist, wie dieser Begriff für sich keine Realität oder objektive Wahrheit hat, sondern eben ein rein logischer Begriff, ein bloßer Gedanke ist" (S. 668).

verweist, nicht ein grundloses, rein subjektives Fürwahrhalten? Daß die Erkenntniß Gottes „aus der ganzen Persönlichkeit des Menschen, insbesondere auch aus seinem sittlichen Bewußtsein und Gewissen entspringt", können wir in gewissem Sinne unbedenklich zugeben; aber wir fordern objektive Gründe; und wenn man behauptet, daß der Mensch in sich selbst, in seinem sittlichen Bewußtsein u. s. w. der Gründe genug habe und nicht über sich hinauszugehen brauche, so können wir auch dieses zugeben, müssen aber beifügen, daß die psychischen Thatsachen nicht unmittelbar, sondern nur mittelbar, durch direkte oder indirekte, entwickelte oder unentwickelte, reflexbewußte oder unbewußte Schlüsse eine Erkenntniß Gottes gewähren[1]).

Die denkende Weltbetrachtung soll nach K. die Wahrheit der unmittelbaren Gottesidee dem Geiste vermitteln, bestätigen, objektiv bewähren. Aber wie soll dies möglich sein, wenn „der denkende Geist den Schluß von dem endlichen Sein auf den absolut Seienden nur auf Grund und in Kraft der ihm vorschwebenden und vorleuchtenden und insofern unmittelbaren Gottesidee wirklich und rechtmäßig zu Stande bringt"? Die Gottesidee ist „kein begrifflich formirter Inhalt"; sie ist „eben blos Idee" (S. 668); die denkende Weltbetrachtung aber führt nach K. nur zum pantheistischen Absoluten, zum absoluten Sein, nicht zum absolut Seienden (S. 606 ff.): wie soll nun also constatirt werden, daß der durch die Weltbetrachtung gewonnene Inhalt zu der theistischen Gottesidee paßt? und wie kann die Wahrheit der letztern durch die Weltbetrachtung eine objektive Bewährung erhalten, wenn sie selbst als Voraussetzung dienen muß, um den aus ihr gegebenen Gottesbeweisen Giltigkeit zu verschaffen?

Die Bedenken, welche den angesehenen Theologen zur Leugnung der unbedingten Beweisbarkeit des Daseins Gottes veranlaßten, haben zum Theil schon in den vorhergehenden Erörterungen ihre Erledigung gefunden. Der ethische Charakter der Gotteserkenntniß bildet kein Hinderniß für die Beweisbarkeit, wie auch diese mit

---

[1]) Kuhn erklärt selbst a. a. O. S. 590 f., daß das sg. unmittelbare Gottesbewußtsein ein Wissen von Gott auf Grund seiner Offenbarung im Geiste sei und nur „vergleichsweise" ein unmittelbares genannt werden könne.

Rücksicht auf jene das Wort des Apostels: Credere enim oportet accedentem ad Deum, quia est etc. (Hebr. 11, 6) keineswegs beeinträchtigt[1]). Die Behauptung, daß das Denken aus sich zum Absoluten des Pantheismus führe, können wir nicht als richtig erkennen; es führt consequent zum Theismus.

Mit Unrecht sagt Kuhn: „Will er (der Mensch) nur denken und nichts als denken, so kommt er zwar bei dem Begriffe des Absoluten an; aber dieß Absolute ist nicht Gott, sondern die absolute Substanz, das an sich unlebendige, unpersönliche, das blinde und unfreie Grundwesen der Dinge" (S. 612). Der Mensch bedarf, wie anderswo bemerkt wurde, allerdings der innern Erfahrung, um den Begriff der Persönlichkeit zu gewinnen, und insofern, in diesem beschränkten Sinne, kann man sagen, daß „die wirkliche und wahre Gotteserkenntniß in letzter Instanz auf der geistigen und sittlichen Subjektivität, auf der Persönlichkeit des Menschen beruhe"; aber es ist eben das Denken, und nur das Denken, das den Begriff des persönlichen Gottes ausbildet. Ebenso ist es richtig, daß das Denken in einem vom Gewissen emancipirten Geiste sich leicht irre leiten läßt und auf den Pantheismus verfallen kann; und insofern darf man wieder sagen, daß die Persönlichkeit (in einem andern Sinne) auf die Gotteserkenntniß Einfluß übe. Aber falsch ist es, daß das Denken aus sich, das nicht irregeleitete, sondern richtige und consequente Denken zum Absoluten des Pantheismus führt oder führen kann; denn dieses beruht auf einer grundfalschen Vorstellung. Wir können daher K. nicht beistimmen, wenn er schreibt: „Diejenigen daher, die den pantheistischen Standpunkt nicht als den wahren anerkennen, und gleichwohl behaupten, daß von jedem Punkte des endlichen Seins aus das Dasein Gottes nachgewiesen, demonstrirt werden könne, machen sich einer augenfälligen Täuschung und Begriffsverwirrung schuldig, sofern sie zu solcher Behauptung nicht anders gelangen können, als dadurch, daß sie dem Begriffe des absoluten Seins, der von dem des endlichen allerdings unzertrennlich ist, unvermerkt den des absolut Seienden, d. h. Gottes im Sinne des religiösen Glaubens unterschieben. Das pantheistische Absolute, das τὸ ὄν, ist himmelweit von dem theistischen Gott, ὁ ὤν, verschieden; und wenn jenes in der angegebenen Weise demonstrirt werden kann, so kann dieser in solcher Weise und also überhaupt nicht demonstrirt werden, weil er wesentlich ein anderes Sein und schlechthin über alles Endliche hinaus ist" (S. 606 f.). In welchem Sinne kann man sagen, daß der Begriff des absoluten Seins von dem des endlichen unzertrennlich ist?

[1]) Auf eine Beantwortung der Frage im Allgemeinen, ob und wie eine Wahrheit zugleich Objekt des Glaubens und des Wissens sein könne, und inwiefern das Dasein Gottes geglaubt werden kann und muß, brauchen wir uns hier nicht einzulassen.

Vom endlichen Sein ist unzertrennlich der Begriff des allgemeinen abstrakten Seins; das ist aber nicht im eigentlichen Sinne ein absolutes Sein; es kann höchstens insofern absolut genannt werden, als es einfachhin, d. h. ohne Rücksicht auf diese oder jene besondere Bestimmung gefaßt wird, oder insofern als es in seiner Abstraktheit von allen äußern Seinsbedingungen unabhängig ist, weil es als abstraktes Sein keine Existenz hat. Das absolute Sein im eigentlichen Sinne ist gerade von der entgegengesetzten Beschaffenheit; es ist absolut, weil es aus sich schlechthin reales Sein ist, wegen seiner unendlichen Vollendung jegliche Weiterbestimmung ausschließt, unabhängig von allen äußern Seinsbedingungen seiner Wesenheit nach existirt, also in Wahrheit ein schlechthin Seiendes ist. Der Begriff dieses Absoluten hängt mit dem des endlichen Seins nicht innerlich, sondern nur äußerlich zusammen, insofern nämlich das endliche Sein nothwendig ein absolut Seiendes voraussetzt. Der Begriff des Absoluten im pantheistischen Sinne endlich hängt mit dem des endlichen Seins in keiner Weise zusammen, weil es ein Unding ist. „Das Wesen (An-Sich) der Dinge" ist in seiner Wirklichkeit nicht allgemein, sondern singulär; etwas an sich Allgemeines kann unmöglich existiren.

Zu welchem Absoluten führt nun also die rechtmäßige Demonstration? Sicher nicht zu dem des Pantheismus, weil es keine Wahrheit hat. Auch nicht zum allgemeinen abstrakten Sein; zu diesem gelangen wir nicht durch Schlußfolgerung, sondern durch Abstraktion. Auf dem Wege der Schlußfolgerung suchen wir die letzte Ursache, von welcher das Sein und die Thätigkeit der Welt bedingt ist. Diese muß nothwendig etwas Reales und darum Concretes sein; das sehen wir unmittelbar ein, während weitere Denkoperationen zeigen, daß sie nur als absolutes Wesen gefaßt werden kann. Das Absolute im theistischen Sinne ist es also, zu dem die denkende Weltbetrachtung auf demonstrativem Wege gelangt. Dies wird übrigens im Verlaufe unserer Erörterung über die strikte Beweisbarkeit der Existenz Gottes von selbst klar werden.

Aus dem Gesagten ist leicht zu entnehmen, daß wir auch der Unterscheidung, durch welche v. Kuhn S. 628 der von uns vertheidigten Anschauung ein Zugeständniß zu machen scheint, nicht beistimmen können. „Insoweit," schreibt er, „Gott das absolute Sein ist, der Grund der Dinge, insoweit ist sein Dasein demonstrabel; inwieweit er es aber nicht ist, sondern darüber hinaus, der absolut Seiende und das Endziel des vernünftigen Geistes, das höchste Gut oder das Wesen ist, zu dem wir und das zu uns in einem persönlichen Verhältnisse steht, ist sein Dasein Sache der persönlichen Ueberzeugung, des Glaubens" (S. 628). Das absolute Sein im Sinne des Pantheismus und das allgemeine abstrakte

Sein kommt Gott nicht zu; das absolute Sein im theistischen Sinne dagegen kann nicht erkannt werden, ohne daß Gott selbst als der absolut Seiende erkannt wird. Die persönlichen Beziehungen zu Gott fordern selbstverständlich eine persönliche Regelung, aber daß Gott unser Ziel ist und wie es im Allgemeinen mit unsern Beziehungen zu Gott steht und stehen soll, kann die Vernunft theoretisch erkennen und in allgemein giltiger Weise demonstriren. Die persönliche Ueberzeugung steht zu Gott als dem Grunde der Dinge ganz in demselben Verhältnisse wie zu Gott als dem höchsten Gute und letzten Ziele der Menschheit. Wir glauben, daß Kuhn zum Theile dasselbe vor Augen hatte, was wir selbst über den ethischen Charakter der Gotteserkenntniß bemerkten, aber zu weit gehende Consequenzen daraus zog.

Soviel über die beschränkte Leugnung der Demonstrabilität des Daseins Gottes. Der wichtigste Theil unserer Aufgabe, der positive Beweis für die strikte Demonstrabilität, bleibt dem folgenden Artikel vorbehalten.

Gott und die Sünde.

Von Privatdozent Max Limbourg S. J.

1. Wie es ein Dogma unseres heiligen Glaubens ist, so ist es auch eine von der Vernunft bis zur Evidenz durchschaute Wahrheit, daß Gott in keiner Weise als der Urheber der Sünde betrachtet werden dürfe. Allein Glaube und Wissen lassen uns überdies die Abhängigkeit des Menschen von seinem Schöpfer als eine derart durchgreifende, allumfassende, grundwesentliche erscheinen, daß die christlich philosophischen und sämmtliche theologischen Schulen in vollster Uebereinstimmung lehren, es könne wie überhaupt keine menschliche Thätigkeit, so auch die Empörung des Menschen gegen Gott, die Sünde, ohne wirklichen und eigentlichen Einfluß Gottes sich nicht vollziehen[1]). Sobald jedoch die weitere Frage nach der Art dieses göttlichen Einflußes ihre Beantwortung fordert, sehen wir die Philosophen sowohl, wie die Theologen durch scharf ausgeprägte Gegensätze in zwei unversöhnbare Lager, je nach der Richtung ihrer Schulen, geschieden und gespalten.

---

[1]) Duo sunt certa principia, in quibus omnes conveniunt. Prius est, Deum absolute et simpliciter non esse causam peccati; hoc enim sub his terminis de fide est. . . . Posterius principium est, proprio et reali influxu concurrere Deum ad hos actus liberi arbitrii, ut reales sunt actus, etiamsi pessimi et intrinsece mali sint. Suarez, opusc. 1. de concurs. lib. 1. c. 1. p. 92. — Die Zitationen geschehen nach den früher bereits angegebenen Ausgaben.



2. Im thomistischen System liegt, wie ich bei anderer Gelegenheit wiederholt bemerkte, eine — mitunter erschreckende — Konsequenz. Gleich massiven Klammern umspannt sie das gewaltige Lehrgebäude, und spottet der modernen Bestrebungen, gewaltsam ausgebrochene Stücke unter dem Namen „Thomismus" u. dgl. in der Wissenschaft abzusetzen. Es gibt nur einen historischen Thomismus — und dieser will so hingenommen sein, wie er festgefügt und fertig dasteht.

Die unerschrocken kühne Konsequenz des thomistischen Gedankens trieb nun auch in ihrer naturgemäßen Fortentwickelung zu Lehrsätzen über „Gott und die Sünde", die den Thomisten selbst und ihren Gegnern die bedrohliche Frage vorlegten, ob, unter Voraussetzung des von der Thomistenschule scharf vertheidigten Einflußes Gottes auf die menschliche Willensthätigkeit, nicht Gott selbst zum eigentlichen und wirklichen Urheber der Sünde werde. — Hören wir zunächst einige der erklärenden Antworten seitens der Thomisten.

3. Vor allem (sagen sie) muß in der Sünde ein doppeltes Element, das Material- und das Formalelement, unterschieden werden. Ersteres ist identisch mit dem Akte als solchem, d. h. es ist das physische, positive Sein des Aktes, seine Entität; letzteres dagegen ist die dem Akte anhaftende Bosheit, der Gegensatz des Aktes zum Sittengesetze[1]). Der sündhafte Akt ontologisch oder seinem physischen Sein nach gefaßt, hat wie jedes andere Sein Gott zur bewirkenden Ursache, wird demzufolge durch eine der menschlichen Willensthätigkeit vorangehende, physische Einwirkung Gottes auf den Willen hervorgebracht[2]). Und da Gott in der Zeit nur

---

[1]) Notandum primo, peccatum duo importare, unum de materiali, entitatem scilicet physicam et positivam actus mali et peccaminosi; et aliud de formali, ipsam nempe malitiam et deformitatem seu deviationem a regula morum. Gonet, Clypeus, I. disp. 4. a. b. p. 229. Cf. Lemos, Acta Cong. p. 1257.

[2]) Fatentur Thomistae, Deum per praemotionem physicam esse causam efficientem hujus, quod theologi appellant materiale peccati, quia id, quod dicitur materiale peccati, habet rationem entis, ut docent omnes theologi; porro omne ens debet a Deo produci per praevium et physicum influxum. Graveson, Epist. I. ep. 4. p. 42.

das bewirkt, was er von Ewigkeit her beschlossen hat, fällt der sündhafte Akt seinem Materialelemente nach unter einem ewigen, in der Zeit sich verwirklichenden Willensbeschluß Gottes[1]). — Das Formalelement der Sünde, die Bosheit als solche, hat kein physisches Sein; sie ist ein reines Nichts, ein Defekt, ein Mangel an jener Uebereinstimmung, die der Akt mit dem Sittengesetze haben müßte[2]). Hiermit glauben die Thomisten jede Urheberschaft Gottes an der Sünde ausgeschlossen zu haben. Ist nämlich die Sünde, formell genommen, in der physischen Seinsordnung als ein reines Nichts zu betrachten, so ist sie nicht auf ein physisch bewirkendes Prinzip als ihre Ursache zurückzuführen, sondern auf ein moralisches, von seiner Norm abfallendes, an der erforderlichen Wirkung es fehlenlassendes Prinzip — und das ist der menschliche Wille[3]). In ihm ist die einzige Quelle der Sünde zu suchen, weil er der ihm gesetzten Richtschnur zu folgen erman-

---

[1]) Quod in tempore causat Deus, ab aeterno praedefinivit; itaque omnis entitas ad peccatum pertinens sive sit in eo formaliter intrinsece clausa, ut in peccato commissionis, sive causaliter tantum ad illud pertineat, ut in peccato omissionis, a Deo in tempore derivatur et ab eodem ab aeterno praefinitur. Nazarius, in p. 1. q. 14. a. 13. p. 555.

[2]) Hoc enim formale seu malitia peccati non est aliquod ens nec pertinet ad genus physicum, sed merum nihilum est seu defectus et privatio debitae rectitudinis in actu libero. Graves. l. c. Die ältere Thomistenschule anerkennt mit Bannez im Formalelement der Sünde ein positives, moralisches Sein, nämlich die Hinkehr des Willens zum Geschöpfe, das Anstreben eines den Normen der Sittlichkeit widerstrebenden Objektes; sie hält dagegen fest, daß Gott nicht Urheber dieses Seins genannt werden dürfe — nec putant esse inconveniens, dari aliquod morale positivum, cujus Deus non sit causa moralis. (Bannez, in p. 1. q. 49. p. 454). Ebenso gab späterhin noch Gonet (l. c.) zu, die Bosheit der Sünde besage etwas Positives, das jedoch eine Privation involvire. Zur Zeit Billuarts endlich gab die Schule diese Meinung auf; letzterer schreibt: sententiam constituentem formale peccati in privativo nunc invalescere etiam apud Thomistas (tom. I. diss. 8. a. 5. obj. 4°).

[3]) Malitia autem non est aliquod ens nec pertinet ad ordinem physicum, sed est defectus, privatio, imo merum nihil; consequenter non oritur e principio efficiente physico, sed a defeciente moraliter, quod est voluntas creata. Billuart, l. c. obj. 1°. R. 2°.

gelt, ein Mangel, der mit nichten ein positives Bewirken, sondern ein Nicht-Wirken dessen ist, was gewirkt werden sollte und müßte, kurz kein Effekt, sondern ein Defekt. Ein Defekt fordert aber keine Mitwirkung Gottes[1]). Wenn somit auch Gott die Thätigkeit des freien Willens von Ewigkeit her wirksam beschlossen hat und in Folge dessen unseren Willen in der Zeit zur sündhaften Thätigkeit anregt und bestimmt, wird er dennoch keineswegs zum Urheber der Sünde, weil er eben nur zur Thätigkeit des Willens kausativ mitwirkt, aber nicht zur fehlerhaften Thätigkeit, zur Sünde. So ist ja auch, beispielsweise, die Seele Urheberin der Bewegung des kranken Fußes; daß aber diese Bewegung eine hinkende ist, fällt nicht der Seele zur Last, sondern dem leidenden Fuße. Das Vitale dieses Aktes der Bewegung verursacht die Seele; der Fehler in der Bewegung selbst ist dem Gebrechen des Fußes zuzuschreiben. — Und wiederum ist der Künstler die Ursache der Schwingungen, welche die Saiten einer Cyther machen, die er kunstgerecht schlägt; die Dissonanz der Töne jedoch rührt einzig nur von dem schlecht gestimmten Instrumente her[2]).

4. Ist die Sünde jedoch ein reines Nichts, eine bloße Privation, so fragt sich, wie Gott sie von Ewigkeit her vorherwisse. Diese Frage löst der Thomismus vollständig im Sinne seines ganzen Lehrsystems. Gott sieht alles Zukünftige in seinen absolut wirksamen Dekreten, als den eigentlichen und bewirkenden Ursachen aller zukünftigen Dinge und Ereignisse, mit absoluter Gewißheit vorher. Dem Doppelelemente der Sünde entsprechend setzen also die thomistischen Philosophen und Theologen zur Erklärung des göttlichen Vorherwissens der Sünde ein gedoppeltes Dekret Gottes an: ein positives Dekret, welches von

---

[1]) Peccare siquidem (ut docent omnes theologi) non est efficere, sed deficere, ad defectum vero, nemine refragante, nullus requiritur concursus Dei. Graves. l. c.

[2]) Deus efficaci voluntate decernit et movet ad actiones etsi malas, quin sit causa voluntati, ut peccet, sed solum ut pro sua libertate agat, movens illam ad agendum, non ad agendum defectuose et ad peccandum. Eo fere modo, quo anima excitat ad motum et movet nedum tibiam rectam, sed curvam, quin sit causa, ut curve moveatur etc. Gotti, Theol. I. tract. 5. q. 4. n. 71. p. 296. Cf. Bill. l. c.

Ewigkeit her das positive oder physische Sein des sündhaften Aktes vorherbestimmt und beschließt; sodann ein permissives Dekret, d. h. den ewigen Willensbeschluß Gottes, die Bosheit des genannten Aktes nicht zu verhindern[1]). Zufolge jenes positiven Dekretes sieht Gott die Sünde ihrer ontologischen Seite nach vorher; die Privation oder formelle Bosheit der Sünde erschaut Gott in dem sie zulassenden Beschlusse[2]).

5. Zur Lösung der uns beschäftigenden Frage ist unbestritten der Begriff der Zulassung von entscheidender Bedeutung. Die gesammte Thomistenschule versteht unter „der Zulassung Gottes" die Entziehung der im thomistischen Sinne wirksamen Gnade[3]). Außer dem Dekrete nämlich, durch welches Gott den materiell sündhaften Akt beschließt, anerkennen die Vertreter des Thomismus noch, wie gesagt, ein permissives Dekret, wodurch er die Sünde als solche zuläßt, indem er dem Willen die Gnade zur Meidung der den sündhaften Akt begleitenden Bosheit versagt. Ob diese beiden Dekrete numerisch zusammenfallen, oder in Wirklichkeit verschieden sind, finden wir bei den einzelnen Autoren nicht gleichförmig ausgesprochen, es verschlägt aber auch nichts, da ja in allen

---

[1]) Quo (decreto permissivo) Deus statuit non impedire hic et nunc defectum ex parte hujus liberi arbitrii oriturum. Gonet, l. c. n. 185.

[2]) Quantum vero ad mala futura, praesertim culpae, dicendum, illa cognoscere in suo decreto permissivo, quo Deus habet propositum non impediendi peccatum. Contenson, Theol. ment. et cord. tom. I. l. 2. diss. 1. c. 1. spec. 2. p. 158.

[3]) Permissio, de qua fit sermo in praesentia, nihil est aliud, quam privatio efficacis auxilii, quo posito omne malum culpae impediretur. Bannez, l. c. qu. 22. a. 3. p. 271. — Peccatorum permissio idem est, quod privatio efficacis auxilii, quo posito omne malum culpae impediretur. Nazar. l. c. qu. 23. a. 3. p. 833. — Decretum permissivum est decretum non impediendi peccatum et denegandi auxilium speciale ad illud vitandum. Gonet, l. c. n. 188. — Datur in Deo decretum efficax permissivum, quo peccata permittantur seu (quod in idem redit) quo Deus efficaciter velit denegationem auxilii efficacis, quo talia peccata vitanda erant. Salmanticenses. tom. I. tract. 4. disp. 10. n. 170. p. 652. — Illud decretum (permissivum) includit denegationem auxilii efficacis ad evitandum peccatum. Mezger, tract. 1. disp. 13. a. 3. p. 138.

Fällen die Wirkung, um die es sich hier einzig nur handelt, vollständig die gleiche ist[1]). Sobald nämlich dem Menschen die (im thomischen Sinne) wirksame Gnade entzogen ist, wird er mit unfehlbarer Gewißheit sündigen[2]). Auf diese Weise ist das zulassende Dekret ohne Zweifel ein ganz untrügliches „Medium", in welchem Gott die zukünftigen sündhaften Handlungen als solche erkennt[3]). Denn aus dieser Zulassung Gottes d. h. aus der Entziehung der wirksamen Gnade, folgert sich mit absoluter Sicherheit die Sünde[4]). Die Zulassung Gottes ist allerdings nicht als die physische Ursache der Sünde anzusehen, allein aus ihr

[1]) Maneat igitur, Deum praedefinire omnes actiones futuras quoad entitatem earum, quoad deformitatem autem permittere illas sive id faciat duobus decretis, uno scilicet, quo statuit concurrere ad efficiendam entitatem, et alio, quo statuit, non impedire deformitatem subtrahendo auxilium, quo actio peccaminosa impediretur, sive id faciat uno decreto tantum formaliter, et multiplici virtualiter; dum enim statuit, ut actio blasphemiae fiat quoad entitatem, videtur implicite statuere, non impedire deformitatem et non dare auxilium praeservativum ab illa; nihil, inquam, pro nunc retulerit, quidquid horum tenetur. Xantes Mariales, Biblioth. interpret. tom. 4. relect. 2. sect. 2. p. 51.

[2]) Infallibiliter deficiet. Alvarez, de auxil. disp. 11. p. 95. — Deficiet infallibiliter. Nazar. l. c. p. 555. — Infallibiliter succumbet. Gonet, l. c. p. 230. — Infallibiliter deficit. Mezger, l. c. — Certissime peccabit. Goudin, de scient. et volunt. Dei, tract. 2. qu. 2. a. 2. §. 5. p. 56. — Certo peccabit. Billuart, l. c.

[3]) Praescit Deus peccatum quoad deformitatem in decreto permissivo illius seu in decreto negandi gratiam, qua peccator non cadat. Gotti, l. c. tract. 4. qu. 5. n. 21. p. 215. — Cognoscit ergo Deus peccata in suo decreto permissivo h. e. in decreto suspendendi auxilium ad vitandum peccatum. Billuart, l. c. diss. 6. a. 4. obj. 3°.

[4]) Nihil verendum est concedere, quod sicut divinum auxilium est causa efficax gratiae et conversionis in Deum, ita negatio auxilii efficacis causa est non conversionis in Deum, quatenus est pura negatio entis, imo hoc modo dicitur Deus excaecare, indurare, negando illud auxilium efficax, ex qua negatione statim sequitur necessitate consequentiae, quod aliquis non convertatur. Bannez, l. c. qu. 23. a. 3. p. 280.

ergibt sich in logischer Abfolge mit unfehlbarer Sicherheit der formell sündhafte Akt[1]).

6. Diese Ausführungen lassen uns folgende thomistische These, die alles bisher Gesagte kurz zusammenfaßt, in ihrer ganzen Tragweite durchschauen: Gott erkennt unfehlbar sicher alle zukünftigen Sünden in seinem Willensbeschlusse, den menschlichen Willen zum Akte der Sünde, als Akt gefaßt, ursächlich zu bestimmen, und die Bosheit der Sünde, als solche, durch die Verweigerung der zu ihrer Meidung erforderlichen wirksamen Gnade, zuzulassen[2]).

7. So angestrengt und tiefgehend die Bemühungen der Thomisten auch sein mögen, um die eben aufgeführten Konsequenzen ihres Lehrsystems mit dem Dogma der heiligen Kirche in Einklang zu erhalten, es kann dennoch nicht geläugnet werden, daß alle jene mühsamen Versuche zahlreiche ungelöste Schwierigkeiten zurücklassen, und den im Lichte des Glaubens Verständniß suchenden Geist in keiner Weise befriedigen. — Der heilige Kirchenrath von Trient verbietet unter Androhung des Anathems zu lehren, „es sei nicht in der Macht des Menschen gelegen, seine Lebenswege sündhaft zu machen, Gott wirke vielmehr das Gute und Böse in gleicher Weise; er lasse letzteres nicht blos zu, sondern er bewirke es proprie et

---

[1]) Per secundum decretum (i. e. permissivum) est ab aeterno futurum malitia formalis peccati, non physica futuritione . ., bene autem futuritione logica, sumpta a decreto permissivo, quo Deus ab aeterno decrevit, permittere malitiam in tempore et gratiam efficacem ad illam vitandam negare, quod decretum, etsi in malitiam non influat, est tamen cum illa infallibiliter connexum, et ideo illam constituit futuram infallibiliter, non futuritione physica, sed logica, consistente in hac connexione. Godoy, Disput. theol. I. tract. 4. disp. 23. n. 150. p. 16. — Ex decreto permissivo seu denegatione gratiae sequitur peccatum futurum non quidem futuritione quasi physica, sed sequela et futuritione logica. Gotti, l. c. dub. 4. n. 21. p. 215. Cf. Gonet, l. c. n. 188. — Salmantic. l. c. n. 201. p. 661.

[2]) Prima conclusio. Deus certo et infallibiliter cognoscit omnia peccata futura in decreto, quo statuit, praedeterminare voluntatem creatam ad entitatem actus peccati, in quantum actio et ens est, et permittere malitiam moralem peccati seu peccatum ipsum ut peccatum est, non dando auxilium efficax ad illud vitandum. Alvarez, l. c. disp. 11. n. 3. p. 93.

per se, so zwar, daß der Verrath des Judas nicht minder als die Berufung des h. Paulus das eigentliche Werk Gottes seien"[1]). — Untersuchen wir zunächst die Frage, ob es nach den thomistischen Grundsätzen nicht den Anschein gewinnen dürfte, als wirke Gott proprie et per se die Sünde. Der Thomismus belehrt uns mit aller Bestimmtheit, daß Gott die sündhaften Akte nach ihrer positiven Seite und ihren positiven Umständen und Verhältnissen[2]) von Ewigkeit her absolut wirksam vorherbestimme und beschließe, und demzufolge in der Zeit den Willen des Menschen wirksam zur Vollziehung dieser vorherfestgesetzten Akte bewege, anrege und ursächlich bestimme. So will denn also Gott von Ewigkeit absolut wirksam alle jene Willensakte, welche beispielsweise die Engel und die ersten Menschen zum Falle brachten, und Judas zum Verräther werden ließen, kurz alle auch die entsetzlichsten Entschließungen und Strebungen der Dämonen und Menschen; er will sie zu dieser bestimmten Zeit, an diesem bestimmten Orte, in dieser bestimmten Intensität und Dauer, zu diesem bestimmten Zwecke, in Bezug auf dieses bestimmte Objekt, und alles dieses ganz und gar so, wie es in der Zeit thatsächlich vor sich geht. Es haben ja alle jene Akte und Gemüthsbewegungen und Strebungen ein positives Sein, sie gehören als wirkliche Effekte der physischen Ordnung an. Und weil Gott die genannten Akte von Ewigkeit her absolut vorherbestimmt, gewollt, beschlossen hat, regt er auch in der Zeit den Willen der betreffenden Geschöpfe an, bewegt und bestimmt ihn und bewirkt durch physischen Einfluß, daß der Wille die Akte in der Weise vollziehe, wie sie beschlossen und vorher bereits festgesetzt waren[3]).

---

[1]) Si quis dixerit, non esse in potestate hominis vias suas malas facere, sed mala opera ita, ut bona, Deum operari, non permissive solum, sed etiam proprie et per se adeo, ut sit proprium ejus opus non minus proditio Judae, quam vocatio Pauli, anathema sit. Sess. 6. can. 6.

[2]) Cum omnibus circumstantiis loci, temporis, personarum etc. Nazar. l. c. p. 555.

[3]) Deus nihil facit in tempore, quod ab aeterno non praedefiniverit se facturum, quia operatur omnia secundum consilium voluntatis suae; ergo cum in tempore influxu praevio efficiat quidquid est entitatis in peccato, id se facturum positive praedefinivit. Gondin. l. c. p. 254.

So sind denn die sündhaften Akte in ihrer ganzen konkreten Erscheinung das eigentliche Werk Gottes; er ist ihr eigentlicher Urheber; er wirkt sie proprie et per se. Das fordert der Begriff der physischen Prädetermination, die Lemos bei feierlicher Gelegenheit dahin erklärte, daß sie wahrhaft, eigentlich, wirklich und thätig den Willen bestimme, applizire und beuge[1]).

Es kann den Thomisten selbst nicht entgehen, daß der gläubige Sinn erschrickt und sich entsetzt bei Anhörung der Behauptung, Gott habe von Ewigkeit her, ohne Rücksicht auf das einstige Leben des Menschen, von vorneherein alle sündhaften Akte, z. B. des Gotteshasses, der Gotteslästerung, der Verzweiflung u. s. w. absolut wirksam vorherbestimmt; Gott sei es, der, so oft ein sündhafter Akt in der Zeit erfolgt, den Menschen hierzu angeregt und bewegt und durch physische Einwirkung wirksam bestimmt habe, wiewohl dieser Akt ohne Sünde vom Menschen niemals vollzogen werden könne[2]).

Ueber diese gewiß sehr gegründeten Bedenken hebt sich die Thomistenschule hinweg durch die ihr so geläufige und rastlos wiederkehrende Erklärung, Gott bewirke nur den positiven Akt, die eigentliche Sünde sei Defekt des Willens. Wir halten dafür, daß diese Erklärung die Sache des Thomismus nur verschlimmere. Kann denn Gott den materiell sündhaften Akt prädeterminirend wirken, ohne zugleich Urheber der Sünde zu werden? Wir glauben, jedes

---

[1]) Ostendit in primis vir meritissimus, physicae praedeterminationis nomen non aliter a Praedicatoribus usurpari, „nisi ut motionem Dei praeviam ac veram significent, qua . . vere, proprie, realiter et active determinando, voluntatem applicet et inflectat". Hyac. Serry, Hist. Cong. l. 4. c. 9. p. 516.

[2]) Thomistae defendunt partem affirmantem et dicunt, adversarios totam philosophiam destruere. Difficultatis fervor huc redigitur, utrum Deus praedefiniat entitatem peccati efficaciterque praemoveat voluntatem ad producendam illam, puta ad producendam odii Dei, blasphemiae, desperationis et hujusmodi, quae sine inseparabili deformitate fieri nequeunt. Pia auris ab una parte perhorrescit audire, Deum praedefinivisse entitatem omnium ac singulorum peccatorum, imo physice praedeterminare efficaciterque praemovere voluntatem ad eliciendam actionem inseparabilem a deformitate. Xant. Mar. l. c. rel. 2. sec. 3. p. 46.

vorurtheilsfreie Prüfen der Gründe müsse unserem aus tiefster Ueberzeugung gesprochenen Nein zustimmen. Gott kann den materiell sündhaften Akt nicht prädeterminirend wirken, ohne zugleich Urheber der Sünde zu werden. Die Sünde ist, wie die Thomisten selbst uns lehren, ein reines Nichts, ein Defekt, eine Privation. Eine Privation aber kann nach der übereinstimmenden Lehre aller Philosophen einzig nur dadurch in die Erscheinung treten, daß ein Positives gegeben ist, aus dem sie resultirt. Die aus einem positiven Willensakte sich ergebende Privation kann also gleichfalls nur durch den positiven Akt, aus dem sie sich ergibt, zur Erscheinung gelangen. Wenn mithin Gott (im thomistischen Sinne) eigentlicher Urheber des positiven Aktes der Sünde ist, ist er offenbar auch der eigentliche Urheber der aus diesem Akte sich ergebenden Bosheit oder Sünde[1]). Oder könnte man etwa die Blindheit eigentlicher herstellen, als durch die positive Verletzung des Auges, oder das Dunkel eigentlicher bewirken, als durch die positive Entfernung des Lichtes? Und in der That, unter Annahme der absurden Hypothese, Gott wolle wirklich und wahrhaft die Sünde als solche im Willen des Menschen hervorbringen, könnte dies nie und nimmer anders geschehen, als durch positives Bewirken des Aktes, aus dem die Sünde resultirt. Auf eine andere Weise kann eben die Sünde gar nicht gewirkt werden[2]). Es bedarf also zum Dasein der Sünde nicht mehr und nicht weniger, als jener Einwirkung, durch welche der materiell sündhafte Akt gewirkt wird. Diese Einwirkung kommt aber nach dem Thomismus in formell ursächlicher Weise von Gott her. Folglich ist die von Gott kommende ursächliche Einwirkung

---

[1]) Negatio entitatis non potest alio modo magis proprie et per se causari, quam si primo et per se causatur entitas illius actus, ad quam ipsa necessario sequitur, sicut caecitas non potest magis proprie et per se causari, quam si proprie et per se causatur forma, ad quam caecitas consequitur. Si ergo a Deo primo et per se causetur entitas operis, ad quam malitia sequitur, profecto causatur ab eo malitia tam primo et per se, quam primo et per se causabilis est. Eleuth. Hist. Cong. l. 4. c. 17. p. 674.

[2]) Entia quippe rationis non alia efficientia influxuve resultant, quam quo materiale realeve eorum veluti fundamentum producitur. Molina, Concord. qu. 14. a. 13. disp. 33. p. 190. edit. Paris. 1876.

gerade das, was die Sünde zu ihrer Existenz postulirt — und so scheint es, daß Gott in noch erhöhterem Maße der Urheber der eigentlichen Sünde werde, als der Wille[1]). Denn der Wille sündigt eben dadurch und nur dadurch, daß er den materiell sündhaften Akt setzt, wie wir später noch sehen werden. Ist aber der Wille durch diesen seinen Akt Urheber der Sünde geworden, wie sollte es Gott nicht werden, der doch ohne Rücksicht auf den Willen den Akt absolut vorherbestimmte und beschloß und den Willen zur Vollziehung dieses Aktes auf das wirksamste anregte, verwendete und ursächlich bestimmte? Es bleibt dabei, Gott kann den materiell sündhaften Akt nicht prädefiniren und prädeterminiren, ohne zugleich Urheber der Sünde zu werden.

Zudem können die Thomisten selbst es nicht läugnen, ja sie behaupten es sogar, daß zwischen dem positiven Akte und der eigentlichen Sünde ein innerlicher, unlösbarer, unzertrennlicher, unfehlbarer Nexus bestehe[2]). Sie geben ferner zu, daß, sobald der materiell sündhafte Akt gesetzt ist, dieser auch ohne weiteres Sünde sei[3]). Ja, dieser Zusammenhang ist ein dergestalt enger, inniger und nothwendiger, daß nach dem eigenen Zugeständniß des Thomismus Gott selbst nicht mehr im Stande ist, nachdem er einmal die Prädetermination zum materiell sündhaften Akte gegeben hat, die Sünde gleichzeitig zu verhindern, ebensowenig wie die Seele verhindern kann, daß die Bewegung, wenn sie einmal dem hinkenden Fuße von ihr geworden ist, eine hinkende sei[4]). Es behaupten zwar einige Theo-

---

[1]) Cf. Annatus, Scientia media, disp. 1. c. 5. §. 2. p. 92.

[2]) Illi actui ut efficaciter elicito conjuncta est inseparabiliter malitia. Salmant. l. c. tract. 4. disp. 7. dub. 7. n. 204. p. 662. — Sine inseparabili deformitate fieri nequeunt. Xant. Marial. l. c. rel. 2. sect. 3. p. 46; cf. p. 50; Gonet, l. c. n. 200; Billuart, l. c. Inst. 2°. R.

[3]) Ex positione materialis immediate et sine ullius novae actionis interventu formale resultat. Gonet, l. c. disp. 8. n. 252. p. 446.

[4]) Licet Deus posito decreto praedeterminante voluntatem ad materiale peccati non possit in sensu composito impedire malitiam ejus, conjungendo scilicet impedimentum atque adeo negationem malitiae odii Dei cum praedefinitione subindeque cum positione talis materialis. . . . Ut constat exemplo saepe adducto animae moventis

logen[1]), derartige Akte seien nicht an und für sich und schlechthin Sünde, weil z. B. ein Kind oder ein Schlafender Akte des Gotteshasses, der Gotteslästerung u. s. w. ohne Sünde aussprechen, oder Gott solche Akte in einem Steine (sic!) hervorbringen könnte, ohne daß sie formell sündhaft wären; allein es handelt sich gegenwärtig doch wahrlich nicht um Akte irgendwelcher Art, sondern einzig nur um freie, freigewollte, zurechnungsfähige Willensakte, ein freigewollter Willensakt des Gotteshasses aber ist von der Sünde absolut unzertrennlich. Wenn demnach Gott von Ewigkeit her einen Akt absolut wirksam beschließt, in der Zeit sodann den Willen des Menschen zur Vollziehung dieses Aktes bewegt und anregt, wirksam hinüberführt und ursächlich bestimmt, kurz der eigentliche Urheber eines Aktes wird, der mit innerer, unfehlbarer, unabweislicher, absoluter Nothwendigkeit Sünde ist und vom menschlichen Willen nur als formell sündhafter Akt gesetzt werden kann: dann scheint doch wohl Gott selbst an der Sünde ursächlich theilzunehmen, ja ihr ureigentlichster Urheber zu werden. In dieses Dunkel trägt fürwahr jene so gewaltig urgirte Unterscheidung zwischen dem Material- und Formalelemente der Sünde nicht das mindeste Licht. Denn ebensooft kehrt die Frage zurück und fordert eine das Denken befriedigende Antwort: Kann Gott das bewirkende Prinzip des materiell sündhaften Aktes werden, ohne daß der Wille mit innerer Nothwendigkeit das defektive Prinzip der Sünde werde. An der Klippe, die in dieser Frage liegt, kommt der Thomismus auch durch die Erklärung nicht ungefährdet vorüber, Gott intendire bei dem kausativen Einfluß, den er zur Vollziehung des materiell sündhaften Aktes auf den Willen nimmt, in keiner Weise die formelle Bosheit, während der Wille selbst letztere direkt oder indirekt beabsichtige und wolle[2]). Wir können uns nicht überzeugen, daß dieser Unterschied ein begründeter sei. Nehmen wir den gewiß abnormen Fall an, der Mensch beabsichtige wirklich die Sünde,

tibiam curvam ad ambulandum, quae defectum claudicationis censetur permittere, quamvis supposita motione tibiae curvae non possit negationem hujusmodi defectus claudicationis cum tali motu componere. Gonet, l. c. n. 254.

[1]) Cf. Billuart, l. c.

[2]) Sane Deus nullatenus malitiam intendit nec directe nec indirecte, voluntas autem intendit indirecte. Xaut. Mar. l. c. rel. 8. sec. 3. p. 258.

das Böse, als solches. Unbezweifelt wäre diese Absicht eine reale Tendenz, involvirte sonach einen positiven Akt. Nach den Lehranschauungen des Thomismus müßte also diese Tendenz, wie jedes andere Positive, auf einen vorhergehenden Beschluß und eine der Willensentscheidung des Menschen vorangehende Einwirkung Gottes zurückgeführt werden, d. h. Gott wäre ihr eigentlicher Urheber. — Nehmen wir sodann an, der menschliche Wille beabsichtige die Sünde, das Böse als solches, nicht. Gewiß ist dies gemeinhin der Fall, da ja der Mensch zumeist durch seine sündigen Handlungen entweder zeitliche Vortheile oder Befriedigung seiner Neigungen u. s. w. sucht, und oft sehnlichst wünscht, daß seine Willensthat ohne Sünde möglich, sein Zweck ohne Sünde erreichbar wäre. Tritt etwa in diesem Falle der oben erwähnte Unterschied auf? Nein. Denn wie der Wille des Menschen nur das will, was Sünde ist, so will auch Gott, daß der Mensch das wolle, was Sünde ist, d. h. den Akt, als Akt, nicht als sündhaften Akt. Sollte ein Unterschied sich herausfinden lassen, fällt er sicher zu Gunsten des Menschen aus. Der Mensch will das, was Sünde ist, getrieben und verlockt von einem dem vernünftigen Streben entgegengesetzten Naturstreben, während Gott will, daß der Mensch das wolle, was Sünde ist, obwohl die der Sünde entgegengesetzte Willensentscheidung des Menschen gewiß nicht minder zu jener Verherrlichung gereicht, die Gott als Endzweck der Schöpfung will.

Endlich ist derjenige als der Urheber oder Theilnehmer an der Sünde zu bezichtigen, mit dessen Wissen und Wollen die Sünde geschieht. Nach dem Thomismus will Gott absolut und verursacht wirksam einen Akt, obwohl er weiß, daß dieser Akt ohne Sünde niemals vollzogen werden kann. Und so erscheint er uns wiederum als der Urheber der Sünde, gerade so, wie, um mich des thomistischen Beispieles zu bedienen, der Cytherspieler Urheber der Dissonanz der Saiten ist, da er die Saiten in Schwingungen versetzen wollte, obwohl er wußte, daß das Instrument, weil schlecht gestimmt, nur Mißtöne ergeben könne, folglich von den durch ihn gewirkten Schwingungen der Mißton unzertrennlich sei[1]). — Doch kehren wir zu den Lehrentscheidungen des Tridentinums zurück.

[1]) Cf. Viva, Curs. Theol. p. 2. disp. 2. qu. 6. p. 72.

8. Das Konzilium von Trient lehrt ferner, es sei in der Macht des Menschen gelegen, seine Lebenswege sündhaft zu machen (vias suas malas facere). Aus dem Thomismus läßt sich die Wahrheit dieses Satzes schwer beweisen. Ohne die physische Prädetermination kann der Mensch überhaupt keine Handlung vollbringen[1]). Hat er sie aber, dann ist der Akt unvermeidlich[2]). Aus diesen thomistischen Grundprinzipien ergibt sich für unsere Frage der Schluß, daß, wenn der Mensch zum materiell sündhaften Akte prädeterminirt ist, dieser Akt unfehlbar sicher vom Willen ausgeführt wird. Mit eben diesem Akte verbindet sich aber zugleich unzertrennlich und unabweisbar die Sünde. Der Wille kann, wie die Thomisten einbekennen, diesen Akt gar nicht vollziehen, ohne zugleich zu sündigen[3]). Und dennoch soll es „in der Macht des Menschen gelegen sein seine Lebenswege sündhaft zu machen"? Es wäre dies, will uns bedünken, nur unter einer Bedingung möglich, wenn sich nämlich der Mensch der Prädetermination entziehen könnte. Er kann es nicht, denn er untersteht einem ewigen Dekrete, dessen zeitliche Vollstreckerin die Prädetermination ist. Das ewige Dekret hängt nicht vom Menschen ab[4]). Seine Vollstreckung kann der Mensch, weil ein ewiges dem göttlichen Vorherwissen der menschlichen Lebenswege vorangehendes, absolut wirksames Dekret sie fordert, gleichfalls nicht verhindern; im Gegentheil, weil Gott den Akt wirksam vorherbestimmt hat, will er auch, daß der Mensch ebenfalls diesen Akt wirksam wolle und vollziehe[5]). Der Wille

---

[1]) Nulla causa secunda potest operari, nisi sit efficaciter a prima determinata. Bannez, l. c. qu. 14. a. 14. p. 216. — Nulla creatura potest ex se sola et absque praevio et physico Dei influxu aliquod vel minimum ens proindeque ullam actionem, quae in se habet rationem entis, producere. Graveson, l. c. p. 42.

[2]) Deus motione illa praevia efficaciter applicat voluntatem, ut libere et infallibiliter operetur. Alvarez, l. c. disp. 22. p. 180.

[3]) Liberum arbitrium creatum hic et nunc sub istis circumstantiis non potest efficere totam entitatem actus odii, quin simul peccet. Xant. Marial. l. c. p. 257.

[4]) Editio decreti minime pendet a nobis. Id. ib. p. 260.

[5]) Hoc ipso, quod Deus efficaciter praefiniat actum peccati quoad suum materiale praecise, vult voluntatem sic praefinitam effi-

darf die Prädetermination nicht einmal verhindern wollen, denn er kommt, wie der Thomismus sagt, durch Setzung des materiell sündhaften Aktes ganz eigentlich seiner Bestimmung nach, Gott zu dienen[1]). Allerdings ein merkwürdiges Dilemma! Sträubt sich der Wille, und vollzieht er z. B. statt des prädefinirten Aktes des Gotteshasses einen Akt der Liebe Gottes, dann handelt er gegen seine Bestimmung, Gott zu dienen, und sündigt eben dadurch; folgt er aber der Prädetermination (was er unfehlbar sicher stets thun wird), dann ist die Sünde abermals unvermeidlich, da ja der Wille unter den gegebenen Umständen diesen Akt, ohne zugleich zu sündigen, nicht ausführen kann[2]). Ist es sonach nicht richtig, daß der Wille unter der Einwirkung der Prädetermination mit Nothwendigkeit ein defektives Prinzip, d. h. ein sündiger Wille ist? Trotzdem soll es der Glaubenslehre gemäß in der Macht des Menschen liegen, seine Lebenswege sündhaft zu machen?

9. Aus dieser letzten Erörterung ergeben sich noch fernere Folgerungen. Eine nothwendige Sünde ist ein Widerspruch. Wenn der Wille, sagt der h. Augustin, nicht widerstehen kann, dann unterliegt er ohne Sünde. Der Wille des Menschen kann der Prämotion nicht folgen, ohne zu sündigen — er muß also sündigen, — und deswegen sündigt er nicht[3]). Ja, er sündigt nicht nur nicht,

caciter velle per modum causae efficientis praecise praedictum materiale. Salmant. l. c. n. 215. p. 665.

[1]) Voluntas ipsa exercendo illam actionem, ut actio est, proprie exercet munus serviendi Deo. Alvarez, l. c. disp. 23. p. 182.

[2]) Alii ita sunt intrinsece mali (actus), ut a voluntate sine peccato fieri non possunt. si libere producantur. Alvarez, l. c. disp. 24. p. 197. — Voluntas propter sui defectibilitatem nequit in sensu composito quod sectetur talem praediffinitionem quoad id, ad quod inclinet, sequi illam (ut ita dicam) ad unguem, quin simul sua culpa aliquid defectuosum apponat. Salmant. l. c. n. 203. p. 662.

[3]) Id etiam confirmo et deduco ex certissima regula, quam S. Augustinus in hac materia tradidit dicens: Quaecunque illa causa est voluntatis, si ei resisti non potest, sine peccato ei ceditur, si autem resisti potest, non ei cedatur et non peccabitur. Igitur cum huic motioni, qua Deus physice praedeterminat ad opera mala, non possit homo resistere, sine peccato ei cedit. Hist. Cong. l. c.

wenn er der Prämotion folgt, er handelt vielmehr gut. Er thut, was Gott will, was Gott absolut wirksam festgesetzt hat, wozu Gott ihn bewegt und antreibt und kräftig bestimmt. Das kann aber nur gut sein[1]). Es verdient doch niemand Tadel, wenn er sich der ihm gesetzten Regel und Norm seines Handelns conformirt. Gottes Wille ist aber die höchste und oberste Norm und Regel aller unserer Handlungen. Niemals kann folgerichtig den Menschen Tadel treffen, wenn er Gottes Willen thut[2]). — Was ergibt sich jedoch hieraus für den thomistischen Standpunkt? Könnte der Mensch nicht die entsetzlichsten Laster und Verbrechen ungescheut begehen unter dem schützenden „Clypeus thomisticus", er thue nur, was Gott absolut wolle, wirksam festgesetzt habe, wozu er bewege, antreibe, prädeterminire. Mit Protest weisen allerdings die Thomisten diese Folgerungen zurück, und erneuern ihre Berufung auf den Unterschied zwischen dem formale und materiale peccati. Gott, sagen sie, beschließe und bewirke nur den Akt, die Substanz des Aktes, die an und für sich gut ist; der Wille conformire sich seiner obersten Norm nur durch die Vollziehung des Aktes als solchen, er falle aber von seiner Norm ab durch die Art und Weise, in der er den Akt ausführe u. s. w. Allein auch wir fragen abermals und wiederum, kann der Wille sich durch Vollziehung des Aktes seiner Norm conformiren, ohne zugleich zu sündigen? Sicher ist, daß er den Akt mit metaphysischer Nothwendigkeit setzen muß, weil es metaphysisch unmöglich ist, daß ein absolut wirksames Dekret Gottes wirkungslos werde. Das Dekret, wodurch der Akt prädefinirt ist, bildet überdies nach dem Thomismus das „Medium", in welchem Gott den Akt vorhersieht. Weil es aber metaphysisch unmöglich ist, daß Gottes Vorherwissen je getäuscht werde, deshalb ist es metaphysisch nothwendig, daß der prädefinirte Akt vom Willen thatsächlich

---

[1]) Quidquid homo agit praedeterminante, praemovente et applicante Deo, bene agit, non male. **Tanner**, Theol. schol. I. disp. 2. qu. 11. dub. 1. p. 596.

[2]) Nemo enim reprehendendus est, cum se conformat suae regulae. Atqui voluntas divina absoluta circa aliquod objectum, est regula voluntatis creatae circa illud. Vacarent igitur reprehensione, qui peccant. **Raynaud**, Theol. moral. III. disp. 4. qu. 3. a. 5. p. 710.

gesetzt werde[1]). Mit diesem metaphysisch nothwendigen Akte ist aber zugleich die Sünde derart innig und unzertrennlich verbunden, daß nach den Thomisten Gott von Ewigkeit her aus dem den Akt als Akt prädefinirenden Dekrete an und für sich bereits die Sünde erkennt[2]). Mit einem Worte, die sündhaften Akte sind in ihrer konkreten Erscheinung und unter den gegebenen Umständen nothwendig Sünden, folglich können sie in keiner Weise, auch nicht als Akte und ihrer Substanz nach, vom Willen ohne Sünde vollzogen, also auch weiter zurück in keiner Weise von Gott prädefinirt werden. Der Grund aller dieser Sätze liegt darin, daß diese Akte auch ihrem physischen Sein, ihrer Substanz nach, unter den obwaltenden Verhältnissen mit den Normen der Sittlichkeit, mit Gottes heiligsten Willen und Wesen, in vollendetem Widerspruche stehen. Gott kann sie in keiner Weise prädefiniren, wollen, beschließen, anregen und prädeterminirend bewirken; er muß sie in jeder Weise verbieten; mithin darf sie der Wille unter keiner Voraussetzung freiwillig setzen, ohne von seiner Norm abzufallen, er muß sie fliehen und hassen[3]). Wenn Gott z. B. verbietet: Du sollst nicht begehren, so kann doch dieses Verbot unmöglich den Sinn haben: „Hüte dich, daß freiwillige unlautere Begierden in deinem Herzen aufsteigen, denen Sündhaftes anhaftet. Die freien unlauteren Begierden werde ich zwar in deinem Herzen wecken, siehe du jedoch zu, daß sie nicht zur Sünde werden, sonst strafe ich dich mit ewiger Qual“. Von den Akten, die das göttliche Verbot trifft, ist die Sünde absolut unzertrennlich, und die eben gegebene Erklärung des Verbotes geradezu unerträglich. Was wäre denn wohl von einem Lehrer zu halten, der seinem Schüler befähle, ein Dreieck zu zeichnen, sich zugleich aber sehr zu hüten, daß die

---

[1]) Consistit necessitas divinae scientiae in efficacia primae causae, cui nulla inferior causa potest resistere neque subtrahere se ab ejus determinatione. Bannez, l. c.

[2]) Cum itaque Deus omnem actum et entitatem ab aeterno cognoscat cum omnibus circumstantiis loci, temporis, personarum etc., necesse est etiam ut clausas in actibus aut ad eos consequentes privationes intelligat. Et haec est una radix, ex qua pendet cognoscibilitas peccatorum a Deo. Nazar. l. c. p. 555.

[3]) Cf. Ruiz, l. c. disp. 33. sect. 1. p. 334 sqq.

drei Winkel desselben nicht etwa zwei Rechten gleich seien. Nein, was Gott verbietet — und das ist der Akt der Sünde — das kann er in keiner Weise absolut wirksam wollen, vorherfestsetzen, bestimmen und als eigentliche, prädeterminirende Ursache bewirken: Deus non est auctor ejus, cujus est ultor. Hierin läge, wie das Gesagte zur Genüge zeigt, eine Fülle unentwirrbarer Widersprüche. Deshhalb sagt schön und wahr der h. Augustin: Es steht nirgends geschrieben, jeder Wille ist von Gott, und mit Recht steht es nicht geschrieben, weil es eben nicht wahr ist, da ja Gott auch der Urheber der Sünde sein müßte, falls jeder Willen von ihm ist, denn der schlechte Wille ist an und für sich schon Sünde, wenn er auch nie zum Werke wird[1]). — Wenden wir uns nichtsdestoweniger zum dritten Male an den Kanon des h. Konziliums.

10. Die Glaubenslehre verwirft den Satz: Gott wirke das Böse ebenso wie das Gute, so zwar, daß z. B. der Verrath des Judas nicht minder das Werk Gottes sei, als die Berufung des h. Paulus. — Auch betreffs dieses Lehrpunktes stießen die Gegner des Thomismus bei Anwendung der Grundsätze des letzteren auf erdrückende Schwierigkeiten. Die Thomistenschule lehrt, Gott beschließe und bestimme absolut vorher, daß das gute Werk zu geschehen habe, und dieser nothwendig sich verwirklichende, weil absolut wirksame Willensbeschluß Gottes, geschehe ohne Vorherwissen der etwaigen Willensentscheidung des Menschen in der Zeit. In derselben Weise beschließt aber auch Gott und bestimmt absolut wirksam vorher, daß das böse Werk zu geschehen habe, und dieser nothwendig sich verwirklichende, weil absolut wirksame Willensbeschluß Gottes, geschieht gleichfalls ohne Vorherwissen der etwaigen Willensentscheidung des Menschen in der Zeit[2]). Beides also, Gutes und

[1]) Nunquam legimus in sanctis scripturis: non est voluntas nisi a Deo, et recte non scriptum est, quia verum non est. Alioquin etiam peccatorum, quod absit, auctor est Deus, si non est voluntas nisi ab illo, quoniam mala voluntas jam sola peccatum est, etiamsi desit effectus. De spir. et lit. c. 31.

[2]) Prima Conclusio. Deus efficaci voluntate praedeterminavit omnes actus bonos ex objecto, qui fiunt in tempore, et eos, qui objecto non sunt mali, inquantum actus sunt, quamvis alias in individuo

Böses, wirkt Gott prädeterminirend und in gleicher Weise. Gott war es nach dem Thomismus, der durch einen ewigen wirksamen Willensbeschluß vorherbestimmte und festsetzte, daß Judas den Beschluß fasse, den Heiland zu verrathen, und Gott bewirkte in der Zeit vor der Willensentscheidung des Judas, daß dieser den Beschluß faktisch faßte und den Verrath vollbrachte[1]). Die Thomisten werden uns allerdings sagen, es sei dies alles wahr in Bezug auf die positive That des Judas, aber auch nur in Bezug auf diese. Wir erwiedern, Gott bestimmte den Verrath vorher, und bewegte demzufolge den Willen des Judas vorher und verursachte in prädeterminirender Weise den Verrath nicht nur als That überhaupt und schlechthin, sondern als diese bestimmte That, als That dieses bestimmten Menschen, als eine unter diesen positiven Umständen und Bedingungen und Beziehungen zu vollziehende That, den inneren verrätherischen Willensbeschluß nicht minder, als den äußeren Verkauf und Verrath, kurz alles, was und wie es sich begab, hat Gott absolut wirksam vorher bis zu den kleinsten Einzelnheiten hinab festgesetzt, angeordnet, beschlossen und vorangehend die Willensentscheidung des Judas absolut wirksam gewollt. Und zufolge dieses seines untrüglichen ewigen Dekrets nahm Gott in der Zeit einen der Willensentscheidung des Verräthers vorangehenden, diese anbahnenden, bestimmenden und eigentlich, wirklich und unfehlbar verursachenden Einfluß auf den Willen des Judas, und brachte den Verrath in allen seinen Verzweigungen gerade so hervor, wie er ewig beschlossen war und sich historisch begab. Wahrlich, wenn Gott die furchtbare Scene des Verrathes in allen

sint peccata ex mala circumstantia. — Secunda Conclusio. Quidquid entitatis reperitur in quocunque actu peccati, etiam si alias sit intrinsece malus, debet in Deum reduci tamquam in primam causam praemoventem et praedeterminantem actuali motione voluntatem creatam ad talem actum, inquantum actus est et secundum quod est ens. Alvarez, disp. 24. 197 sq.

[1]) Sequitur efficaci voluntate Deum praeordinasse ac decrevisse, ut Judas vellet vendere Christum, et efficaciter et antecedenter fecisse, ut id faceret, quod piae aures audire recusant et verbis Concilii repugnare videtur. Suarez. De auxil. lib. 3. c. 44. n. 3. p. 222.

ihren Umständen hätte so bewirken wollen, wie sie sich zutrug, wäre dies wohl anders möglich gewesen, als auf die eben beschriebene Weise?[1])

Was von Judas gesagt wurde, gilt verallgemeinert von jedem sündhaften Akte. Der Willensbeschluß Gottes, das materiale peccati in der Zeit prädeterminirend zu bewirken, wäre die hauptsächlichste und tiefste Wurzel aller sündhaften Handlungen, wie auch der Willensbeschluß des Iskarioten die Wurzel war, aus der seine unselige That erwuchs. Und wie von dieser That die Sünde unzertrennlich ist, so ist sie es auch von anderen in sich oder ihrer Umstände wegen sündhaften Akten. Gott kann solche Akte nicht wollen, folglich auch nicht prädeterminirend bewirken.

11. Allein die Thomisten eröffnen sich noch einen andern Ausweg. Sie sagen, es bestehe in der That ein gewaltiger Unterschied zwischen der Art und Weise, in welcher Gott das Gute und das Böse wirke. Das Böse wirke er einzig nur durch den physisch bestimmenden Einfluß, den er auf die Hervorbringung des materiell sündhaften Aktes nehme, während das Böse als solches vollständig außerhalb der Sphäre seines Wirkens liege; das Gute dagegen wirke er ganz und gar und zwar nicht nur durch physischen, sondern auch durch moralische Einwirkung auf den Willen, welch' letztere Einwirkung bei dem Bewirken des sündhaften Aktes durchaus fehle[2]).

Die Thomisten bekennen, daß Gott unbestritten der Urheber der Sünde wäre, falls er den sündhaften Akt auch nur als Akt gefaßt, befähle, dazu riethe, oder durch ein Gesetz ihn zu

---

[1]) Cf. Suarez, l. c. n. 4.

[2]) Disparitas est, ait Gonzal. disp. 59. sect. 1. in fine, et sec. 2. concl. 2. post Alvarez, 3. de Auxil. disp. 24. Nam hoc interest inter motionem moralem et physicam, quod moralis fit per modum suasionis ferturque in ipsum actum eo modo, quo potest fieri ab ipso, cui fit suasio. Liberum autem arbitrium creatum hic et nunc sub istis circumstantiis non potest efficere totam entitatem actus odii Dei, quin simul peccet; idcirco Deus non potest illi suadere, ut efficiat hic et nunc totam entitatem illius actus. Per oppositum motio physica fertur in actum sub ea ratione, qua attingitur ab ipso movente etc. Xant. Mar. l. c. rel. 8. sec. 3. p. 257.

vollziehen gestattete[1]). Der Grund dieses Zugeständnisses ist einleuchtend. Wer eine That befiehlt, dazu ermuntert, sie gestattet, da er sie verbieten oder verhindern sollte, haftet offenbar für alle aus dieser That sich ergebenden, unvermeidlichen, von ihr unzertrennlichen Folgen. Wie nun, fragen wir weiter, ist Gott nicht in viel höherem Maße der Urheber der Sünde, da er den Akt, von dem diese nicht getrennt werden kann, wenn auch nicht befiehlt und anräth, so doch direkt will und beschließt, den Willen des Menschen vor dessen Selbstentscheidung zur Vollziehung dieses Aktes anregt, wirksam bewegt, ja selbst prädeterminirt, so daß, unter der faktischen Einwirkung dieser von Gott kommenden Vorausbewegung und Vorausbestimmung des Willens, der Akt absolut niemals unterbleiben wird?[2]) Aus diesem Grunde wurde denn auch den Thomisten sehr oft seitens ihrer Gegner der Vorwurf gemacht, daß aus ihrer Lehranschauung sich die Folgerung ergäbe, Gott versuche den Menschen in weit heftigerer und gefährlicherer Weise, als dies Satan zu thun im Stande sei[3]). Die Dämonen bahnen die Sünden an durch Einflüsterungen, Anreizungen, Verlockungen, ohne auf den Willen selbst innerlich einzuwirken. Ihre Vorspiegelungen wirken sammt und sonders nur objektiv; der Wille kann ihnen deshalb leichter Widerstand leisten und widersteht auch thatsächlich sehr oft[4]). Die thomistische Prämotion dagegen erfaßt den Willen in seinem innersten Wesen und präformirt ihn zur Setzung der vorherbestimmten Akte; sie

---

[1]) Si Deus consuleret, efficaciter elici materiale odii Dei materialiter sumptum, vel praeciperet aut lege permissiva ipsum permitteret, peccaret. Salmant. l. c. n. 204. p. 662.

[2]) Cum enim (Deus) directe velit illum actum fieri, et, ut fiat, voluntatem intrinsecus moveat, applicet et praedeterminet, multo verius et efficacius erit auctor actus, quam si suaderet tantum ac praeciperet. Lessius, De grat. effic. cap. 3. n. 2. p. 274.

[3]) Ex hac sententia sequitur, Deum non solum tentare hominem, sed etiam vehementiori tentatione, quam daemon solet urgere. Hist. Cong. l. c. Cf. Ruiz, l. c. p. 274. n. 22 sq.

[4]) Suasio enim et praeceptum solum objective movent eisque facile resisti potest; praedeterminatio autem essentiam voluntatis penetrat et intrinsecus in opus format, ita ut nullo modo possit ei resisti aut opus impediri. Less. l. c.

regt ihn an, bewegt ihn wirksam, wirkt ursächlich und derartig bestimmend auf ihn ein, daß der Widerstand des Willens gegen die thatsächliche wirkende Prämotion als ein Nonsens, eine Ungereimtheit, ein Unding, ein innerer Widerspruch ausgegeben wird[1]). Also auch zugegeben, daß Gott auf das Zustandekommen der sündhaften Akte keinen moralischen Einfluß ausübte, es bliebe immer noch zu erklären, wie er nach dem Thomismus nicht als der Urheber der Sünde erschiene.

Uebrigens kann es nicht zugestanden werden, daß Gott nach dem Thomismus ohne moralischen Einfluß auf die Erzeugung der sündhaften Akte bleibe. Zunächst will Gott diese Akte; also steht die moralische Theilnahme seitens des göttlichen Willens fest[2]). Sodann wirkt Gott prädeterminirend auf den Verstand des Menschen und bewirkt durch vorangehenden Einfluß die Gedanken an das Objekt des Willensaktes, da doch diese Gedanken zweifelsohne etwas Positives sind, mithin in Gott ihre Ursache haben; das Verstandesurtheil beeinflußt weiterhin die Willensentscheidung und führt die Zustimmung des Willens herbei; so wirkt also Gott durch das Verstandesurtheil als moralische Ursache auf den Willensakt. Dieses Alles sind positive Wirkungen, folglich nach dem Thomismus der Gegenstand eines ewigen, ursächlich sie anordnenden Dekretes Gottes, und schließlich Wirkungen der ihnen vorangehenden, sie physisch, d. h. wirklich und eigentlich wirkenden Prädetermination[3]).

12. Das Gewicht dieser Gründe bewog die Anhänger der Thomistenschule zur Behauptung, im menschlichen Willen liege eine Disposition vor zum Empfange jener Prädetermination, aus der die Sünde sich ergebe. Gott prädefinire den materiell sündhaften Akt und bewirke ihn nur aus dem Grunde, weil der Wille bereits vordem abirre, und sich in Folge dessen in einer ungeeigneten Verfassung zur Prämotion befinde, aus welch' letzterer in weiterer

---

[1]) Vgl. „Freiheit und Gnade". 3. Jahrg. dies. Zeitschr. S. 105 f.

[2]) Quod autem Deus in illa actione sit causa moralis ex parte suae libertatis, manifestum est, nam Deus libere movet et determinat voluntatem. Suarez, l. c. n. 20.

[3]) Mediante tali cogitatione et tali judicio, est (Deus) causa moralis inducens voluntatem ad talem consensum. Id. ib.

Folge der sündhafte Akt, statt des guten, sich ergebe[1]). Der Wille habe sich gleichsam zur Sünde bereits entschlossen, und diese ungeordnete Verfassung sei der objektive Grund, der Gott zur Anregung des sündhaften Aktes bestimme[2]). Weil nämlich Gott vorhersehe, daß der Wille in seiner Bosheit und Hinfälligkeit sich selbst zur Sünde bestimmen werde, bestimme und bringe Gott gleichsam wider Willen und gezwungen den menschlichen Willen zum sündhaften Akte[3]). Man könne folglich den ewigen Beschluß Gottes, die praefinitio, füglicher postdefinitio, und die zeitliche Anregung, die praedeterminatio, füglicher postdeterminatio nennen[4]). Hieraus erhelle, daß die Sünde in keiner Weise mit Gott in Beziehung gebracht werden könne, während er das Gute anbahne, fortsetze und vollende.

Uns will bedünken, als ob die Schwierigkeit der Sache die Thomisten in diesem Lösungsversuch zum Aufgeben ihrer grundlegenden Ansichten getrieben habe. Es ist ein thomistisches Fundamentaldogma, daß Gott alles Zukünftige in seinen absolut wirksamen Dekreten vorhersehe; diese Dekrete gehen also dem göttlichen Vorherwissen voran, und müssen ihm vorangehen, weil sie einerseits das

---

[1]) Deus ab aeterno non praefinit entitatem actus, cui adjungitur malitia, nec ad eam in tempore promovet, nisi quia voluntas creata prius deviat ab ordine primi agentis, et est in dispositione indebita ad recipiendum divinam motionem, ex qua sequitur actio inordinata, quae alioquin fuisset bona et ordinata. Billuart, l. c.

[2]) Constanter dixerunt (Thomistae) et dicunt, oriri ex creatura, quod potius determinetur ad actionem, cui juncta est malitia, quam ad oppositum, nec Deum umquam determinare ad materiale peccati, nisi creatura se prius quodammodo determinaverit ad formale, quia Deus ut provisor universalis movet unumquemque secundum ejus exigentiam et dispositionem, consequenter non movet ad actionem malam nisi voluntatem ex se male dispositam et sic moveri exigentem, ita ut indebita voluntatis dispositio objective determinet Deum ad movendum ad actum malum. Id. ib.

[3]) Quae (voluntas creata) ex propria malitia et defectibilitate praevidetur se ipsa determinatura ad formale vel ad materiale formaliter sumptum et quatenus fundat ipsam malitiam et deformitatem. Unde talis determinatio et applicatio ad materiale est a Deo veluti invito et coacto. Gonet, l. c. disp. 4. n. 200.

[4]) Cf. Bill. l. c. — Gonet, l. c. disp. 8. n. 222 sq.

„Medium", in welchem Gott die zukünftigen Dinge vorhersieht, andererseits die bewirkende Ursache aller und jeder menschlichen Thätigkeit sind. Diese Thätigkeit wird eintreten, weil sie prädefinirt ist; und eben weil sie prädefinirt ist, sieht auch Gott sie vorher[1]). Wie also, fragen wir, sollen urplötzlich die ewigen Dekrete Gottes irgend einen Akt oder eine Willensverfassung des Menschen zur Voraussetzung haben, wie soll irgend ein Akt der objektive Grund des göttlichen Dekretes sein, wie soll der menschliche Wille sich gleichsam zur Sünde entscheiden, und so eine fehlerhafte Verfassung in sich tragen zum und beim Empfange der Prädetermination, da doch nie und nimmer auch nur die leiseste Willensregung ohne Prädetermination möglich, diese aber hinwieder die Vollzieherin ewiger Dekrete ist, welche letztere endlich et aeternitate et causalitate jeder menschlichen Willensthätigkeit vorangehen? Man soll doch den Thomismus nicht da und nicht dann verlassen, wo und wann es ohne Inkonsequenz nicht geschehen kann. — Noch unerklärlicher ist die Behauptung, Gott erkenne aus der Bosheit des menschlichen Willens voraus, daß dieser sich zur Sünde entscheiden werde, und deshalb gebe er ihm die Prädetermination zum materiell sündhaften Akte. Wird sich denn der Wille ohne Prädetermination entscheiden oder durch die Prädetermination? Ohne Prädetermination ist ein menschlicher Willensakt nach dem Thomismus undenkbar. Geschieht aber die Entscheidung des Willens durch die Prädetermination, dann ist es offenbar nicht die Bosheit und Schwäche des Willens, aus der Gott die Entscheidung dieses Willens vorhersieht, sondern sein eigenes ewiges Dekret, dessen Vollzieherin die Prädeterminatin ja nur ist. Und das ist auch die richtige Lehre des Thomismus; denn dieser behauptet, Gott bestimme vor jedem Wissen um die menschliche Willensentscheidung positiv alle zukünftigen Ereignisse[2]); in dieser seiner vorangehenden Vorherbestimmung und nicht

---

[1]) Nam ideo tales actus futuri sunt, quia praefiniti, et ideo praecognoscuntur futuri per scientiam visionis, quia ex praefinitione divina sunt futuri. Nazar. l. c. p. 556.

[2]) Ante praevisionem cujuscunque deliberationis nostrae, Deus praedefinivit cunctos effectus futuros positive quoad eorum entitatem. Xant. Mar. l. c. rel. 2. sec. 4. p. 54.

in der vorhergewußten Entscheidung des menschlichen Willens sehe Gott die freien und nothwendigen, die guten und die bösen Akte voraus[1]); daher sehe er auch die Sünden nicht in der Entscheidung des menschlichen Willens vorher[2]).

Aber auch zugegeben, Gott sehe aus der Schwäche und Hinfälligkeit unseres Willens voraus, daß wir uns zur Sünde entscheiden werden; es könnte dies für Gott ein ganz besonderer Grund sein, unserer Schwäche zu Hilfe zu kommen, jedenfalls aber kann es für ihn kein Grund sein, unseren Willen anzuregen, zu bewegen, anzutreiben und zu bestimmen, ja ursächlich auf ihn Einfluß zu nehmen, daß er eine That vollbringe, von der die Sünde im konkreten Falle selbst durch Gottes Allmacht nicht kann getrennt werden[3]). Warum soll denn dem Willen, der noch keinen Entschluß gefaßt hat, gerade die Prämotion zu einem Akte werden, der Sünde ist? Die Natur des Willens fordert dieses nicht; im Gegentheil, er hat eine größere Hinneigung zum Guten, als zum Schlechten[4]).

13. Ungerne scheinen die Thomisten die der Prädetermination angeblich vorangehende Willensverfassung fallen zu lassen. Den Nachweis ihrer Existenz versuchen sie auch auf folgende Weise zu erbringen. Gott, sagen sie, bewegt zu einem an sich guten Akte; allein die non sanata infirmitas concupiscentiae verdirbt das Urtheil des Verstandes[5]). In Folge dieses bereits irregeführten Verstandesurtheils gelangt der Wille zur Selbstbestimmung, aller-

---

[1]) In tali praevia sua praedefinitione et non in praevisa deliberatione causarum secundarum videt Deus effectus futuros qualescunque liberos, necessarios, bonos et malos. Id. ib.

[2]) Jam dixi, non in determinatione voluntatis ad peccandum, videre Deum futura peccata. Id. ib.

[3]) Profecto congruentius est, ut juvatur infirmitas vel excitetur consideratio, quam ut deficiat voluntas per divinam praemotionem. Suarez, l. c. c. 45. n. 7. p. 220.

[4]) Ex vi solius inclinationis cum indifferentia nec debetur illi determinatio ad talem consensum pravum, nec de se illam postulat. Suarez, l. c. n. 3. p. 219.

[5]) Quae quidem corruptio etiam in homine justo aliqua ex parte locum habet, quia licet in eo deleta sit iniquitas, non est tamen sanata infirmitas concupiscentiae, quae sursum germinans per varias passiones facile corrumpit judicium rationis. Goudin, l. c. p. 257.

dings durch die Prämotion, allein wegen des ungeordneten Verstandesurtheils liegt im Menschen eine Disposition vor, die eine jenem Urtheile entsprechende Prämotion nach sich zieht[1]). Freilich ist es auch Gott, der das Verstandesurtheil ursächlich bewirkt, aber nicht das Fehlerhafte dieses Urtheils. Hierzu wird der Verstand durch unsere angeborene Schwäche gebracht. So kommt denn auch ein fehlerhafter Willensentschluß zu Stande, den Gott zwar anregt, aber nur gemäß des vorangehenden Urtheils[2]).

Auf diese künstliche Argumentation ist einfach zu erwiedern, daß sie dem Thomismus Gewalt anthue. Von Ewigkeit her beschloß Gott absolut wirksam, was in der Zeit zu geschehen habe; darauf beschloß er die Mittel, durch welche das Beschlossene in Vollzug zu setzen sei. So lehrt der Thomismus[3]). Folglich ist auch der ganze soeben geschilderte psychologische Prozeß, wenn er in Wirklichkeit vor sich geht, von vorneherein absolut wirksam festgesetzt gewesen, und ereignete sich in der Zeit genau so, wie er beschlossen war. — Uebrigens wird der Wille nicht vom Verstande genöthigt; er ist auch nach dem Verstandesurtheil vollständig frei und indeterminirt, und hat nach dem Thomismus seine Determination von Gott zu erwarten[4]). Gott gibt ihm die von Ewigkeit her vorherbestimmte zum materiell sündhaften Akte. Warum gibt ihm aber Gott gerade diese Prädetermination? Stellen wir uns einen Menschen vor in dem Augenblicke, welcher der Einwilligung in die Sünde vorangeht. In diesem Augenblicke war der Wille offenbar frei; er konnte das Böse erfassen, er konnte auch

---

[1]) Finali judicio posito, statim sequitur electio ipsi conformis, non tamen sine Deo ad eam praemovente, sed motione accommodata judicio illi finali. Unde constat, illud judicium esse dispositionem ad recipiendam divinam motionem respectu actus electionis. Id. p. 259.

[2]) Nam etsi Deus etiam immediate ad eam (electionem) moveat, haec tamen motio recipitur juxta praecedens judicium ab ipso agente intellectuali fabricatum. Id. p. 216.

[3]) Primo decrevit Deus quaecunque voluit fieri, et postea praeparavit proportionatas causas. Xant. Mar. l. c. rel. 8. sect. 5. p. 258.

[4]) Cum voluntas sit formaliter libera, quidquid intellectus ostendit, potest voluntas non illud sequi. Id. rel. 2. sec. 4. p. 57.

das Gute wollen. Warum also prädeterminirt ihn Gott zur Setzung eines Aktes, von dem die Sünde unzertrennlich ist? Es ist dies um so unbegreiflicher, als Gott ihm doch, wie die Thomisten selbst lehren, die zureichende Gnade in jenem Augenblicke gab, und ihn somit zum Wollen des Guten befähigte. Ohne Grund kann Gott in diesem Augenblicke die Prädetermination zum Akte, der die Sünde unvermeidlich mit sich führt, sicher nicht geben. Dieser Grund kann aber keineswegs im Willen selbst gelegen sein, da dieser wegen der zureichenden Gnade, die er hat, viel eher zum Guten disponirt ist. Oder sollten etwa vorausgegangene Sünden die Prämotion zu einem Akte, von dem die Sünde nicht getrennt werden kann, nach sich ziehen? Diese Lehre wäre wirklich neu. Die heiligen Väter und die Theologen lehren, die Sünden des Menschen könnten allerdings die Entziehung reichlicherer Gnaden zur Folge haben, aber diese Entziehung ist doch nicht identisch mit der Prädetermination zu einem Akte, den der Wille ohne Sünde nicht vollziehen kann. Um jedoch jeder Ausflucht vorzubeugen, fragen wir nach dem Grunde, warum Gott einem Menschen die aus sich wirksame Prädetermination zum materiell sündhaften Akte gab, aus der sich für diesen Menschen in unausbleiblicher Folge die erste Sünde ergab? Warum gab Gott dem Adam jene Prädetermination, die mit dem Sündenfalle in unlösbarem Nexus stand? Oder den Engeln jene, die sie mit unfehlbarer Sicherheit zu Satanen machte? Man sage nicht, weil ein fehlerhaftes Verstandesurtheil dies verlangt habe. Das Verstandesurtheil hat Gott ebenfalls ohne Bezug auf die einstige Thätigkeit des Verstandes absolut wirksam beschlossen — und so kehren alle Gründe, die wir oben gegen die Prädefinirung eines überhaupt zur Sünde führenden Aktes vorbrachten, vollkräftig zurück. Zudem ist ja der Wille, wie oben bereits die Thomisten selbst uns sagten, auch nach dem Urtheile des Verstandes vollständig frei zu handeln oder nicht zu handeln, dieses oder ein anderes zu wollen. Er ist folgerichtig eben wegen dieser seiner Indifferenz sowohl zum Empfange der Prädetermination zum Guten als auch zum Empfange der Prädetermination zu einem Akte, der zur Sünde werden muß, in gleicher Weise disponirt. Warum gibt ihm also Gott die letztere, fragen wir abermals. Es läßt sich hierfür absolut kein theologisch stichhaltiger Grund angeben, während die gewichtigsten

theologischen Gründe gegen die Prädetermination überhaupt, und gegen die Prädetermination zu sündhaften Akten insbesondere, in unwiderlegbarer Weise sprechen[1]).

Wir vermögen nach alledem nicht zur Ueberzeugung zu gelangen, daß der Thomismus die tridentinische Lehre, Gott wirke das Böse nicht so, wie er das Gute wirkt, in befriedigender Weise zu erklären im Stande sei. Es sind vielmehr die thomistischen Lehrsätze und Deutungsversuche so gestellt, daß sie zur klarsten Ueberzeugung führen, Gott könne keinen sündhaften Akt, auch schlechthin als Akt, prädefiniren, es gebe also auch keine Prädetermination zu solchen Akten. Was Gott prädefinirt, das will er und liebt er. Die Prädefinition ist ja nichts anderes, als ein absolut wirksames Wollen und Lieben. Den sündhaften Akt, selbst ontologisch genommen, kann aber Gott nie und unter keiner Voraussetzung absolut wirksam wollen und lieben. Dieser Akt ist eben, als freie Willensentscheidung des Menschen und in seiner konkreten Erscheinung, nothwendig Sünde. Es gibt folgerichtig keine Prädefinition derartiger Akte, und so kommt auch ihre von den Thomisten postulirte zeitliche Vollstreckerin, die Prädetermination, in Wegfall.

Werfen wir nunmehr noch einen letzten Blick auf die tridentinischen Beschlüsse.

14. Das Tridentinum lehrt, Gott lasse die Sünde nur zu. Es ist demnach allerdings „eine Katechismuswahrheit, daß nichts Gutes geschieht, dessen Ursache nicht Gott in jeder Hinsicht wäre, und daß ohne Gottes Zulassung nichts Böses geschehen kann"; allein es fragt sich eben nur, was die Thomistenschule unter „Gottes Zulassung" verstehe. Nach den oben dargelegten Anschauungen dieser Schule ist „Gottes Zulassung" ein ewiges, positives, absolut wirksames Dekret, durch welches vor dem göttlichen Vorherwissen des Thuns und Lassens der Menschen absolut wirksam bestimmt und festgestellt wird, daß gewissen Menschen bei gewisser Gelegenheit die wirksame Gnade entzogen werde[2]). Diese Menschen sind aber gerade diejenigen,

---

[1]) Cf. Suarez, l. c. n. 1 sqq. p. 218 sq.

[2]) Ad permissionem cujuscunque peccati necessario requiritur, quod praecedat in Deo absoluta voluntas seu consequens non

welche auch von jenem anderen Dekrete getroffen sind, wodurch sie zu einem Akte absolut vorherbestimmt werden, der vom freien Willen ohne Sünde nicht vollzogen werden kann; und die Gelegenheit, bei welcher das „permissive" Dekret seine Wirkung zu äußern hat, ist wiederum gerade diejenige, bei der auch jenes erstere Dekret bezüglich des sündhaften Aktes sich verwirklicht. Wer diesem Doppeldekrete untersteht, wird zweifach sicher sündigen. Denn das Dekret betreffs des sündhaften Aktes kann nie und nimmer zur Ausführung kommen, ohne daß der Mensch, den es angeht, zugleich sündige; das Dekret betreffs der Entziehung der wirksamen Gnade benimmt obendrein demselben Menschen das einzige Mittel, wodurch nach den Grundlehren des Thomismus das Gute in Wirklichkeit geschieht. Sobald nämlich dem Menschen die wirksame Gnade fehlt, wird er nach dem Zeugnisse aller Thomisten unfehlbar und mit aller Bestimmtheit in die Sünde fallen[1]). — Wie aber ein solcher Vorgang unter den dogmatischen Begriff der Zulassung fallen könne, erscheint uns vollständig unfaßbar. Zum dogmatischen Begriffe der Zulassung wird der Natur der Sache gemäß und nach dem Urtheile aller Theologen mindestens das Eine gefordert, daß der Zulassende es in seiner Gewalt habe, das Zuzulassende, falls er wolle, hintanhalten und verhindern zu können[2]). Wäre dies nicht der Fall, dann könnte man den betreffenden Akt doch wohl nicht Zulassung nennen.

---

dandi auxilium, quo illud peccatum vitetur. Alvarez, Operis de auxil. Summa, lib. 4. c. 13. p. 525. edit. Tran. 1625. — Vgl. die oben S. 38. Anm. 1. angeführten hierher gehörigen Belege.

[1]) Illud decretum (permissivum) includit denegationem auxilii efficacis ad evitandum peccatum, qua infallibiliter voluntas creata deficit. Mezger, l. c. p. 138. — Infallibiliter illi (tentationi) consentit et incidit in peccatum. Gonet, l. c. disp. 4. §. 3. n. 196. p. 231. — Permissio autem peccati in subtractione auxilii efficacis praecipue consistit; unde creata voluntas in qualibet virtutis materia deficiet infallibiliter nisi efficaci divinae virtutis influxu ad bonum determineter. Nazar. l. c. p. 555. — Vgl. die oben S. 39. Anm. 2. beigebrachten Belegstellen.

[2]) Omnes enim (Theologi) ad permissionem potestatem vitandi aut impediendi id, quod permittitur, requirunt. Suarez, l. c. n. 7. p. 224.

Ziehen wir nach dieser Vorbemerkung zunächst das positive Dekret Gottes bezüglich des materiell sündhaften Aktes nochmals in Betracht. Wir fragen: Liegt es wirklich in der Macht Gottes, die Sünde zu verhindern, wenn das positive Dekret, den Menschen zum materiell sündhaften Akt zu prädeterminiren, von Gott gesetzt ist? Nein. Gott selbst, hörten wir oben die Thomisten sagen, kann es nicht verhindern, daß der durch die Prädetermination zum materiale peccati bewirkte Akt in Wirklichkeit jemals ohne Sünde vom freien Willen vollzogen werde. Gott kann es nicht verhindern, — wo also bleibt die Zulassung? Wenn Gott, bei der von ihm verursachten Vollziehung des Aktes, die Sünde verhindern könnte, aber aus Gründen seiner Weisheit nicht verhindern müßte — ja dann begriffen wir, wie er die Sünde zulasse. Aber er kann es nicht hindern (weil es eben nicht geschehen kann und unmöglich ist), daß der von ihm prädeterminirte und vom Willen frei gesetzte Akt Sünde sei — und so fragen wir wiederum, wo bleibt die Zulassung? — Oder sollte letztere dadurch gewährleistet sein, daß Gott freithätig das angeregte Dekret faßte? Umgekehrt, da Gott jenes Dekret freithätig und überdies ohne Rücksicht auf das Verhalten des menschlichen Willens, weil vor seinem Vorherwissen um die menschliche Willensentscheidung, faßte, kann er die Verbindung des Aktes mit der Sünde, ohne sich selbst zu widersprechen, nicht mehr verhindern. — Aber, sagen die Thomisten, die Verbindung des Aktes mit der Sünde läßt Gott nur zu durch sein „permissives" Dekret. Wie soll, fragen wir abermals, Gott diese Verbindung nur zulassen, da zwischen den von ihm prädefinirten und prädeterminirten Akte und der Sünde eine so unlösbare Verbindung besteht, daß Gott selbst diese Verbindung nicht lösen und verhindern kann? Hat also Gott wirklich den sündhaften Akt, als Akt, prädefinirt, und prädeterminirt er in Folge dessen den menschlichen Willen zur Setzung dieses Aktes, dann kann man nicht mehr von Zulassung der Sünde reden. Denn da die Sünde, wie wiederholt bemerkt wurde, von dem genannten Akte, als freiem Willensakte, und in seiner konkreten Erscheinung, selbst durch Gottes Allmacht nicht getrennt werden, und Gott nichtsdestoweniger einen solchen Akt will und wirksam beschließt und ohne Bezugnahme auf das Verhalten des menschlichen Willens vor=

her feststellt, darauf den Willen durch eine der Willensentscheidung vorangehende, wirklich ursächliche Einwirkung zur Vollziehung des Aktes wirksam bestimmt: so kann er unmöglich die aus dem vorherbestimmten Akte sich ergebenden Folgen von seinem Wollen und Wirken ausschließen d. h. Gott läßt die Sünde nicht zu, er will sie[1]).

Doch betrachten wir auch das sog. permissive Dekret, das die Zulassung der Sünde zum Gegenstande haben soll. Dieses Dekret ist zunächst und in signo priori ein positives Dekret, denn es setzt die Entziehung der wirksamen Gnade fest[2]). Hat aber Gott beschlossen, dem Menschen die wirksame Gnade zu entziehen, dann ist die Sünde so nothwendig, als es nothwendig ist, daß sich Gott nicht täusche. Denn nach den eingangs aufgeführten Lehrsätzen des Thomismus, sieht Gott gerade in diesem seinem Dekrete die Sünde mit unfehlbarer Gewißheit vorher; folglich muß zwischen der Entziehung der (thomistisch) wirksamen Gnade und der Sünde ein unfehlbarer, untrüglicher, absolut sicherer Nexus bestehen. Hat mithin Gott einmal dieses Dekret gefaßt, so kann er die Sünde nicht verhindern, ohne sein Vorherwissen zu vereiteln, und sich selbst zu widersprechen. Und doch soll sich Gott nach den Worten des h. Kirchenrathes nur permissive zur Sünde verhalten? Würden wir nicht mit weit größerer logischer Berechtigung also schließen: Gott will nach dem Thomismus etwas, woraus sich mit solcher Nothwendigkeit die Sünde ergibt, daß Gott selbst diese Nothwendigkeit nicht brechen kann, ohne sich selbst aufzuheben; folglich läßt Gott die Sünde nicht zu — er will sie. Und in der That, die beiden von dem Thomismus aufgestellten Dekrete Gottes führen ursächlich — jedes für sich, und beide vereint mit verdoppelter Ursächlichkeit — die Sünde so nothwendig herbei, als Gottes

[1]) Posita volitione Dei praedeterminante et praecisa omni alia voluntate circa malitiam, sequetur malitia consummabiturque peccatum. Non est ergo necessaria, imo nec possibilis vera et propria permissio; ergo nec peccatum potest dici vere permissum. Suarez, l. c.

[2]) Si ante primum peccatum non praecederet in Deo voluntas absoluta vel consequens non dandi auxilium (quo vitetur peccatum illud), tale peccatum fieret Deo non permittente. Alvarez, l. c.



Wissen nothwendig irrthumslos, Gottes Macht nothwendig Allmacht ist. Ergibt sich aber hieraus, daß die Sünde nicht aus Gottes Zulassung geschehe, sondern Gott zum ureigentlichsten Urheber habe, dann folgern wir abermals gewiß nicht mit Unrecht, Gott prädefinire nie und nimmer im Sinne des Thomismus einen sündhaften Akt, auch nicht als Akt, noch bewirke Gott jemals einen solchen Akt prädeterminirend, noch könne endlich die Zulassung Gottes schlechthin als ein positives Dekret hingestellt werden, durch welches dem Menschen von vorneherein die zur Meidung der Sünde erforderliche d. h. die thomistisch wirksame Gnade entzogen werde.

15. Wir schwankten lange, ob wir hier einer Widerrede der Thomisten gedenken sollten, die allerdings bei ihnen in Besprechung dieser Frage beständig wiederkehrt, aber eine Erwähnung wohl kaum verdient. Sie sagen, Gott gebe den Menschen, denen er die wirksame Gnade zu entziehen beschloß, immerhin doch die zureichende Gnade, durch deren Gebrauch sie die Sünde zu meiden im Stande wären. — Wir wollen nun die Gründe nicht abermals auseinandersetzen, die wir für die Behauptung beibrachten, der Mensch könne den sündhaften Akt, auch als Akt, nicht setzen, ohne zugleich zu sündigen; wir wollen nur die Gedanken wiedergeben, die wir bei einer anderen Gelegenheit über die thomistisch zureichende Gnade aussprachen[1]. — Es wird nach der Lehre des Thomismus niemals geschehen, daß der Mensch von der thomistisch zureichenden Gnade je einmal Gebrauch mache[2]. Es liegt sogar nach der Meinung der Thomisten die vorzüglichste Funktion der wirksamen Gnade gerade darin, daß sie der zureichenden Gnade zur Wirkung verhilft, und so oft etwa die zureichende Gnade ihre Frucht trägt, ist dies nur der wirksamen Gnade zu verdanken[3].

---

[1] Vgl. „Zur Prädestinationslehre", 3. Jahrg. dies. Zeitschr. S. 235. — Vgl. auch Jahrg. 1. S. 497 ff. „Die zureichende Gnade im Thomismus".

[2] Respondeo, quantum ad adultos nunquam contingere, ut quis cum solo auxilio sufficiente reipsa recte agat. Goudin, l. c. qu. 2. a. 1. p. 295.

[3] Fatendum tamen, cum perveniunt auxilia sufficientia ad fructum boni operis, id semper referendum esse ad gratiam efficacem, cujus praecipuum munus est, praestare ne gratiae sufficienti resistamus. Id. de gratia, qu. 5. a. 3. §. 2. p. 268.

Selbst das Tridentinum, sagen sie, lehre, es werde uns durch die wirksame Gnade gewährt, daß wir die zureichende gut gebrauchen[1]). Ist folgender Schluß, den wir aus diesen unzweideutigen Prämissen ziehen, vielleicht unberechtigt? Wir sagen: Wie soll ein Mensch die Sünde meiden, dem Gott nach einem ewigen Dekrete jene Gnade entzieht, ohne welche er niemals eine andere benützt, und ihm eine Gnade gibt, die nur dann ihre Frucht trägt, wenn jene andere, dem Menschen zufolge eines ewigen Dekretes entzogene, ihr hierzu verhilft?

Uebrigens muß das Lehrstück des Thomismus, mit dem wir uns in dieser Arbeit beschäftigen, zu seinem vollen Verständniß und seiner vollen Würdigung im Zusammenhange mit dem ganzen System aufgefaßt werden, da es nur eine Konsequenz der obersten Prinzipien dieser Schule ist.

Nach den Hauptvertretern des Thomismus (Bannez, Lemos, Alvarez) hat Gott von Ewigkeit her einen großen Theil unseres Geschlechtes, ja selbst der Christgläubigen, von der Auserwählung zur Glorie des Himmels ohne ihre Schuld ausgeschlossen. Nicht also die Schuld des Menschen bewegt Gott zu dieser Verwerfung, sondern einzig nur sein Wille: die Herrlichkeit der göttlichen Barmherzigkeit gegen die Auserwählten, und die Gewalt der göttlichen Gerechtigkeit gegen die Verworfenen zu erweisen[2]). Will aber Gott einen Zweck, so will er auch die Mittel zum Zwecke. Das hauptsächlichste Mittel zu dem Zwecke der Reprobation ist die Zulassung der Sünde, durch welche der Verworfene der Verdammung verfällt. Diese Zulassung hat wiederum keinen anderen Grund, als einzig nur den Willen Gottes; im Menschen selbst findet sich nichts, das

---

[1]) Ex mente Concilii consensus et quod bene utamur gratia sufficiente, nobis rursus est a Deo per gratiam efficacem. Id. de scient. et volunt. qu. 2. a. 3. p. 349.

[2]) Finis, propter quem Deus permittit peccata, est ostensio divinae justitiae et misericordiae. — Et quamvis ex parte nostra nulla detur causa reprobationis, quantum ad integrum effectum illius, datur tamen ex parte Dei, videlicet splendor majoris misericordiae in electis, et similiter ostensio divinae justitiae in reprobis. Alvarez, Summa, lib. 4. c. 10. p. 509. n. 2; p. 508. n. 1.

Gott hierzu bewogen hätte[1]). Dieses Mittel ist so unfehlbar, daß man die Zulassung der Sünde schlechthin als die Verwerfung selbst bezeichnen kann[2]). Die positive Seite der Sünde, den Akt, beschließt Gott und bewirkt ihn durch eine der Willensentscheidung des Menschen vorausgehende, ihres Erfolges unfehlbare sichere Einwirkung, nämlich durch die Prädetermination. Die Sünde selbst läßt Gott zu d. h. er beschließt dem Menschen die allein zum Guten führende Gnade zu versagen. Die „zureichenden Gnaden" aber, die er ihm gibt, muß er so wählen, daß sie den reprobirten Menschen nicht zum Heile führen[3]). — Was soll also die Widerrede, der Mensch, den das Doppeldekret getroffen, habe die zureichende Gnade, durch welche er die Sünde meiden könne — was soll, sage ich, diese Widerrede im Munde der Thomisten?

16. Wir haben dem Gesagten zufolge in der Lehre des Thomismus über „Gott und die Sünde" eine nothwendige Konsequenz des thomistischen Systemes vor uns. Weil eben diese Schule die prädeterminirende Einwirkung Gottes auf das heilsame Wollen als den Grundpfeiler ihrer Lehre betrachtet, mußte sie, um den nöthigen Stützpunkt nicht zu verlieren, dieselbe Thätigkeit Gottes auch auf die sündhaften Akte ausdehnen[4]). Die Gegner des Thomismus sahen jedoch diese Konsequenz bereits beim Beginne der

---

[1]) Caeterum quantum ad primum effectum reprobationis, qui est prima permissio peccati, propter quod damnatur reprobus sive sit originale sive actuale nulla datur causa ex parte nostra, sed illius permissionis causa est mera voluntas Dei. Ib. c. 9. p. 498. n. 3.

[2]) Permissio peccati est ipsissima reprobatio. Xant. Mar. l. c. III. controv. 30. a. 3. c. 1. p. 637.

[3]) Si Deus tali non electo dat gratiam ad salutem vere sufficientem, omni studio et sollertia invigilare debebit, ne salvetur, ac proinde eas semper de industria seligere gratias, quas efficaces fore in sua scientia media praeviderit, subtractis sedulo iis, quas efficaces fore cognoverit, ex sola illa voluntate, qua illum in praedestinatione praeteriit: qua gratiarum distributione nihil indignius Deo. Hurter, Theol. dogm. II. p. 72. edit. alt.

[4]) Vgl. „Selbstzeichnung der thomistischen Gnadenlehre", Jahrg. 1. dies. Zeitschr. S. 183. n. 13. — Ferdinand Bastida sagte, als dieser Punkt in den Congregationen zur Sprache kam: cum viderent, ex principiis, quibus physicam praedeterminationem ad opera bona

Kontroverse mit dieser Schule keineswegs als eine Festigung und Vertheidigung der leitenden Axiome des thomistischen Systemes an, sondern vielmehr als eine weittragende Anklage gegen das ganze System überhaupt[1]). Und auch in neuester Zeit hat ein gewichtiger Theologe die Bemerkung gemacht, daß diese Konsequenz für sich allein vollauf genüge, um sich von Prinzipien abzuwenden, die zu derartigen Konsequenzen hinführen[2]). — Wie weit aber auch hier wieder der Thomismus vom heiligen Thomas absteht, zeigt der einzige Umstand sattsam, daß manche angesehene Anhänger dieser Richtung das beregte Lehrstück als ein novissimum Bannezii inventum mit scharfen Worten verwerfen[3]), und seit Lemos und Alvarez alle nennenswerthen Vertreter des Thomismus zugestehen, es könne dieser Lehrpunkt unbeschadet des Kernes ihres Systemes (der gratia ex se efficax) fallen gelassen werden[4]). Hätte der h. Thomas diese Lehre wirklich vorgetragen, wäre das Urtheil jener und das Zugeständniß dieser bei der ganzen Anlage der Schule unerklärlich. Wir glaubten diese letzte Bemerkung nur deshalb machen zu müssen, um der Meinung, die man ja auch schon in Tagesblättern liest, entgegenzutreten, daß nämlich die großartigen und herrlichen Bemühungen des heiligen Vaters Leo XIII. und seine rastlosen Veranstaltungen, die reine Lehre des h. Thomas den philosophischen Schulen, wo dies Noth thut, wiederzugeben, dahin abzielten, dem „Thomismus" das Wort

confirmabant, evidenter sequi, Deum praedeterminare non solum ad opera bona, sed etiam ad entitatem realem operis mali, ne a semel promulgata resilirent sententia, hoc admittere non dubitarunt. Hist. Cong. l. c. c. 17. p. 674 sq.

[1]) In eo (consequente) propriam sententiam non defendunt, sed produnt et accusant, eoque solo indignam esse ostendunt, quae piis et catholicis theologis probetur. Ibid.

[2]) Haec doctrina utique consequitur ex certo quodam modo intelligendi applicationem omnium causarum secundarum ad omnes actus liberos per praedeterminantem concursum divinum; sed ipsa haec consequentia satis esset ad nos absterrendos ab admittendo principio illius concursus praedeterminantis ad omnes actus liberos. Card. Franzelin. De Deo uno. p. 439. edit. alt.

[3]) Cf. Platelius, Theol. I. c. 3. §. 4. p. 146.

[4]) Vgl. z. B. Graveson a. a. O. S. 45 f. und I. ep. 2. p. 14.

zu reden[1]). Der Thomismus ist nicht das Medium, in welchem der h. Thomas so erscheint, wie er ist; die Lehren über das Verhältniß der göttlichen Einwirkung auf die menschliche Thätigkeit, die ja das Charakteristikum der Thomistenschule ist, wird man niemals aus dem h. Thomas erweisen. Mit großer Weisheit richtete deshalb auch der h. Vater sein Auge auf Kommentare zum h. Thomas (Kajetan und Ferrariensis), die zu einer Zeit entstanden, welche den wirklichen Thomismus nicht kannte.

17. Suchen wir nunmehr in flüchtigen Zügen die Art des Einflußes zu zeichnen, den Gott nach unserer Anschauung auf die sündhafte Thätigkeit des Willens nimmt. Daß ohne göttlichen Einfluß keine menschliche, selbst nicht die sündhafte Thätigkeit sich vollziehen könne, hat noch nie eine ihres Namens würdige Philosophie oder Theologie in Abrede gestellt[2]). — Wir nennen nun den zu jeder geschöpflichen Thätigkeit erforderlichen Einfluß Gottes nach dem Gebrauche der Schule Konkurs. Der natürliche Konkurs Gottes gebührt dem Geschöpfe; es fordert ihn jedes Geschöpf zur naturgemäßen Entfaltung seiner Fähigkeiten. Falls demnach Gott wie das Sein, so das Thätigsein seiner Geschöpfe will, muß er den von der Natur der einzelnen Geschöpfe erheischten Konkurs jedem einzelnen gewähren. — Wir verstehen unter dem Konkurs jene Mitwirkung, durch welche Gott zugleich mit der Thätigkeit des Geschöpfes dasselbe, wie dieses, unmittelbar wirkt, so zwar, daß die göttliche und die geschöpfliche Wirkung eine und dieselbe Wirkung ist. Selbstverständlich ist der Konkurs, den Gott

---

[1]) Daß auch das Zeitungs-Publikum die Ausdrücke „thomistisch“, „Thomismus“ u. s. w. bereits für identisch zu halten beginnt mit der „Lehre des hl. Thomas“, das haben zum Theile jene deutschen Philosophen und Theologen zu verantworten, die dem althergebrachten Gebrauche der katholischen Schulen entgegen die Lehren des h. Thomas als schlechthin „thomistische“ Lehren bezeichneten und so die obige Verwechselung anbahnten. Verwechselungen sind nie förderlich, zumal nicht, wenn es sich um Aufklärung der Massen handelt.

[2]) Ab omnibus probatis Theologis non solum reprehenditur, sed etiam ut error in fide rejicitur sententia Durandi, qui dicit, creaturam, ut operaretur actione suae naturali virtuti proportionata, nullo Dei auxilio indigere. Suarez, tom. XI, opusc. 1. de concurs. lib. 1. c. 4. p. 18.

den unvernünftigen oder leblosen, überhaupt den Naturwesen leistet, ein anderer, als der, den er den mit freier Selbstentscheidung thätigen Wesen gewährt. Der Konkurs richtet sich seiner Natur gemäß nach der Thätigkeit, zu deren Ermöglichung er geboten wird. Die Thätigkeit der Naturwesen ist aber an eine bestimmte Richtung gebunden; sie entfaltet sich nicht nach freier Wahl, sondern mit innerer Nöthigung, in einer ganz bestimmten Weise. Die vernunftbegabten Wesen sind allerdings, wenn sie eine freie Thätigkeit thatsächlich entwickeln, auch nach einer bestimmten Richtung hin thätig d. h. sie setzten diesen oder jenen bestimmten Akt; aber das Prinzip dieser Bestimmung ist nicht die Natur, sondern die Freiheit. Sie handeln nach vorangegangener freier Wahl, nach freier, ungehemmter Selbstentscheidung, und sie konnten ebensowohl einen anderen Akt vollziehen, als den faktisch gesetzten, und wie sie sich zur Thätigkeit frei entschieden, hätten sie auch nach Belieben die Thätigkeit unterlassen können. Der Konkurs, den Gott der freien Thätigkeit leistet, muß also vollkommen der Natur dieser Thätigkeit entsprechen. Er entspricht aber nur dann der Eigenart dieser Thätigkeit, wenn er erstlich den freien Wesen stets zur Verfügung steht, derart, daß sie von demselben Gebrauch machen können, wann und wo es ihnen beliebt. Denn nur derjenige ist im Stande freithätig zu handeln, dem alles zu Gebote steht, was gegebenen Falles zur Bethätigung seiner Freiheit erfordert ist. Zur Bethätigung der menschlichen Freiheit ist aber ohne Zweifel in erster Linie der Konkurs Gottes erfordert, da ohne diesen der Freiheitsgebrauch undenkbar ist. — Der Konkurs Gottes muß zweitens so beschaffen sein, daß die volle Möglichkeit zur Vollziehung aller jener Akte, die unter den gegebenen Bedingungen von den vernunftbegabten Wesen gesetzt werden können, gewahrt bleibe oder vielmehr, weil der Konkurs eines der Momente jener Möglichkeit ist, zur Wahrheit werde. Dieser Forderung entspräche der Konkurs offenbar nicht, wenn er in actu secundo, und noch weniger, wenn er in actu primo ausschließlich auf einen Akt beschränkt wäre; es ist somit nothwendig, daß der Konkurs in actu primo ein indifferenter sei, d. h. Gott muß den Vernunftwesen einen so vielfachen Konkurs darbieten und gewissermaßen zur Verfügung stellen, als es Akte gibt, zu denen sie unter den obwaltenden Umständen befähigt sind. Es darf also der Konkurs zur freien

Thätigkeit seiner Anlage nach nicht eine bestimmte Handlung fordern, und die Willensthätigkeit nicht an eine bestimmte Richtung binden, nicht in vorangehender, ursächlicher Einwirkung die Thätigkeit fixiren und determiniren. Nur so ist die Willensentscheidung vollkommen unbehindert und frei, und nur so steht der Willensfreiheit alles zu Gebote, was sie zu ihrer selbstgewollten Bethätigung benöthigt.

Hiernach werden wir unschwer den dogmatischen Begriff der Zulassung zu bestimmen vermögen. — Es ist zunächst einleuchtend, daß die Zulassung Gottes nicht als ein der menschlichen Willensentscheidung und dem göttlichen Vorherwissen dieser letzteren vorangehendes Dekret angesehen werden könne. Ein solches Dekret beschlösse von Ewigkeit eine bestimmte Thätigkeit; forderte mithin in der Zeit zu seiner Verwirklichung einen prädeterminirenden Einfluß Gottes auf den Willen des Menschen d. h. einen der menschlichen Willensentscheidung vorangehenden, sie anbahnenden, ursächlich bestimmenden und eigentlich bewirkenden Konkurs Gottes. Die Unmöglichkeit eines derartigen Konkurses erwiesen wir oben aus seinen dogmatisch unhaltbaren Folgen. Die Zulassung Gottes begreift vielmehr folgende Momente in sich. Erstens will Gott die natürlichen Kräfte des Menschen sammt dessen Willensfreiheit erhalten. Zweitens will Gott den zur Bethätigung dieser Kräfte, besonders der Willensfreiheit, nöthigen Konkurs nicht entziehen; zugleich aber will Gott nicht nur nicht, sondern verbietet es, daß der Wille sich seiner Freiheit zur Vollziehung eines Aktes bediene, der nur als Sünde vollziehbar ist. Drittens ist Gott bereit, dem Willen jene Gnaden zu geben, die ihn vollständig befähigen, das Gute gegebenen Falles zu thun und das Böse zu meiden; zugleich will aber Gott nach seinen stets heiligen und gerechten, wenn auch uns unergründlichen Rathschlüssen, dem Willen, falls er die ihm gewordenen, wahrhaft ausreichenden Gnaden nicht benützen werde, keine anderen Gnaden verleihen. Zu diesen drei Momenten muß aber ein viertes noch hinzutreten, falls die drei genannten den Namen „Zulassung" verdienen sollen. Gott sieht vorher, daß der Mensch, falls er ihm seine natürlichen Kräfte und namentlich den Freiheitsgebrauch belasse und erhalte, den Konkurs ihm gewähre, und die zureichende Gnade schenke, sich zur Sünde entschließen werde. Nichtsdestoweniger will Gott, der

gerecht ist und dessen Urtheile heilig sind, die natürlichen Fähigkeiten jenes Menschen nicht hemmen, ihm aber auch keine anderen Gnaden verleihen. So beschließt denn also Gott, die Sünde zuzulassen. Dieses göttliche Dekret ist keineswegs die Ursache des sündhaften Aktes, noch auch das „Medium", in welchem Gott die Sünde vorhersieht; im Gegentheil, weil Gott weiß, daß der Mensch die ihm belassenen Gaben der Natur mißbrauchen und die ihm geschenkte Gnade nicht gebrauchen wolle, deshalb beschließt er die hieraus sich ergebende Sünde nicht zu verhindern d. h. sie zuzulassen[1]). Daß Gott auf diese Weise die Sünde zulassen könne, ergibt sich daraus, daß er durch keine seiner Eigenschaften verhalten ist, sie zu verhindern[2]).

18. Nunmehr erschließt sich uns der tridentinische Kanon in klarer und ungezwungener Weise. Wir werden von den h. Kirchenversammlung belehrt, daß Gottes Zulassung sich nicht bloß auf die Sünde als solche, sondern auch und zwar zuerst und zunächst auf den Akt selbst erstrecke, weil eben dieser Akt nothwendig Sünde ist. Gott wirke, sagt der Kanon, das sündhafte Werk (opus malum), aber nicht proprie et per se, sondern nur permissive[3]). Unmöglich kann der Sinn des Kanons dahin ausgelegt werden, daß Gott in keiner Weise den sündhaften Akt wirke. Abgesehen davon, daß der Kanon unzweideutig voraussetzt, Gott wirke den sündhaften Akt, hat nie ein Theologe zu behaupten gewagt, zum sündhaften Akt sei keine Mitwirkung Gottes erforderlich. Ist aber ein Wirken Gottes auch hier festzuhalten, kann es entweder nur das aus einem ewigen, absolut wirksamen Dekrete erfolgende, ursächlich bestimmende Vorherwirken im Sinne der Thomistenschule, oder das von uns soeben gezeichnete konkurrirende Mitwirken, der concursus simultaneus, sein. Das Vorherwirken im Sinne des Thomismus ist unhaltbar. Nach dieser

---

[1]) Cf. Card. Franzelin, l. c. p. 440. n. 2.

[2]) Cf. Hurter, l. c. II. p. 54.

[3]) Si quis dixerit . . . mala opera ita, ut bona, Deum operari, non permissive tantum, sed etiam proprie et per se etc. Hierzu bemerkt Ruiz sehr gut: Actionem quippe malam aliquo modo esse a Deo, supponit Tridentinum, caeterum simul explicat, qui sit ille alius modus, videlicet permissive tantum (l. c. disp. 32. sect. 7. p. 332).

Anschauung bestimmt Gott aus sich und für sich allein, (per se), weil ohne Bezug auf das einstige Verhalten des Willens, absolut wirksam den sündhaften Akt, als Akt, von Ewigkeit vorher, und wirkt ganz eigentlich (proprie) in der Zeit aus sich und für sich allein, weil in vorangehender, prädeterminirender Weise, derart kausativ auf die Willensentscheidung ein, daß mit untrüglichem Erfolg und unfehlbarer Gewißheit nur dieser eine vorherbestimmte Akt in Wirklichkeit erzeugt wird, ein Akt, von dem die Sünde unter den gegebenen Umständen untrennbar ist. — Dem Sinne der kirchlichen Lehre entspricht hiernach einzig nur der gleichzeitige Konkurs Gottes. Gott wirkt (operatur) den sündhaften Akt, aber nicht proprie et per se, sondern lediglich dadurch, daß er die sündige Willensentscheidung zulassungsweise (permissive) durch seinen Konkurs, der ihr entspricht und den sie fordert, zugleich mit dem Willen bewirkt. — Hiermit fällt Sünde und Schuld dem schlechten Freiheitsgebrauche, den Gott gestattet, ersichtlich zu, ohne daß die göttliche Mitwirkung und die menschliche Freiheit eine Verdunkelung erlitten.

Cölius Sedulius und seine Werke.[1])

Von J. Looshorn.

In der christlichen Literatur des Mittelalters sind vor Allem zwei Sedulius zu unterscheiden, ein exegetischer und kirchlich-politischer Schriftsteller zur Zeit der Kaiser Karl des Großen und Ludwig des Frommen, welcher sich selbst einen Schotten, Scotigena, nennt, und der Dichter des 5. Jahrhunderts [2]). Außerdem er-

---

[1]) S. Coelii Sedulii Opera recensita ad fidem cc. mss. Monacensium et editionis ab Arevalo Romae 1794 vulgatae. Xenium sociis studiorum Bambergensium dedicatum. Monachii in commissione apud J. Lindauer (Schoepping) bibliopolam 1879. Preis M. 1.80. Auf das Buch: De Sedulii poëtae Vita et Scriptis commentatio, scripsit Dr. Johannes Huemer, Vindobonae 1878, 122 SS. bin ich erst nach dem Erscheinen dieser meiner Ausgabe aufmerksam geworden. Der Verfasser hat nebst anderen auch die ältesten Mailänder und Turiner Handschriften verglichen und das reiche Material, welches Areval (Migne) über Sedulius bietet, vielfach vermehrt. Selbstständiger hat er im IV. und V. Abschnitte gearbeitet, wo er die Nachahmung des Virgil durch Sedulius nachweist und den Versbau des letzteren ausführlich und sehr interessant behandelt.

Nach den von Huemer angegebenen Lesarten der ältesten Handschriften wolle man in meiner Ausgabe dieses ändern: Vet. T. v. 169. gehört das ! nach Aneliae — est ist zu streichen am Schlusse des v. 274 und des v. 305. — N. T. I. 191 ist fragilis regna adfectaret honoris zu lesen. — III, 295 ist phaleris st. faleris zu schreiben. — Ob man V. T. v. 3. Geta mit c. Taur. oder Getae mit c. Monac. α. lesen will, ist dem Belieben anheimgegeben. Letzteres scheint dem Contexte entsprechender.

[2]) Vgl. Hist.-pol. Blätter 1844. I. S. 207 ff. und Labbe, De scriptt. eccl. (1660.) tom. II. p. 324 ss.

wähnt Labbe noch einen Bischof des 8. Jahrhunderts, der am 5. April 721 das Dekret des Römischen Concils unterschrieb[1]). Daß diese drei Sedulius nicht von einander unterschieden wurden dürfte der Grund sein, daß Handschriften des 15. und 16. Jahrhunderts und besonders Trithemius den Dichter zu einem Schotten machten, welcher nach Gallien, später Italien, selbst Asien ging, sich längere Zeit in Griechenland aufhielt und dann als berühmter Rhetor und Schriftsteller in Rom lebte. Ihm legt Trithemius, wie die Rebdorfer Handschrift (in München) von 1501, auch die Werke des Sedulius des 9. Jahrh. bei und läßt ihn zum Bischofe geweiht werden.

Letzteres that schon im 12. Jahrh. Sigebert von Gemblours, der auch sonst von Irrthümern nicht immer freizusprechen ist; selbst die beste Münchener Handschrift (aus dem 10. Jahrh.) hat: Incipit liber primus Sedulii Episcopi de veteri testamento; und schon zuvor wird bei Alcuin (am Ende des 8. Jahrh.) der Hymnus A solis ortus cardine dem beatus Sedulius episcopus zugeschrieben[2]). Auch der cod. Urbinas (aus dem 15. Jahrh.) nennt den Sedulius wiederholt egregius Episcopus. Ich bin der Ansicht, daß den Zeugen, welche vor dem Bischofe Sedulius des 8. Jahrh. gelebt haben, mehr zu glauben sei, und daß der Dichter Sedulius nie Bischof war. Denn abgesehen davon, daß man nicht weiß, wo er Bischof gewesen, nennt ihn im 6. oder Anfangs des 7. Jahrh. der hl. Isidor, wohl einer der gründlichsten und belesensten Gelehrten, ausdrücklich einen presbyter, und im 5. Jahrhunderte, ungefähr 45 Jahre nach seinem Tode, nennt ihn das Römische Concil unter P. Gelasius nur einen vir venerabilis, nicht episcopus oder antistes eines Sitzes, was es bei keinem der aufgezählten Schriftsteller wegläßt, wenn sie es waren. Wird Sedulius in den beiden Akrostichen des Belisar und Liberius, welche sehr alt sind und für fast gleichzeitig mit der Herausgabe seiner Werke gelten, auch antistes genannt, so haben wir doch

---

[1]) Sedulius episcopus Britanniae de genere Scotorum et Fergustus Scotiae Pictus huic constituto a nobis promulgato subscripsimus.

[2]) Nach Labbe ist im c. ms. der officia Alcuini per ferias jedoch der Titel Hymnus beati Episcopi Sedulii von späterer Hand geschrieben Areval bestreitet dieses.

keinen Grund, dieses anders zu nehmen, als es der hl. Isidor erklärt: Antistes, sacerdos, dictus ab eo, quod ante stat, primus est enim in ordine ecclesiae et supra se nullum habet. In Abwesenheit des Bischofs war der Priester antistes. Wahrscheinlich von einer Schule oder vita communis oder einem monasterium war Sedulius antistes. Daß Sedulius nicht Bischof war, beweist mir auch sein Verhältniß zu Macedonius, den er in zwei Briefen nur presbyter nennt, dessen Befehle er aber doch vollzieht.

Diese beiden Briefe geben uns überhaupt nur zuverlässige Angaben über Sedulius. Nach denselben war er vorher mit weltlichen Wissenschaften beschäftigt; sein unruhiger Geist befaßte sich nicht mit dem Seelenheile, sondern mit den Eitelkeiten des Lebens; eifrig in der literarischen Thätigkeit, wohl als Grammatiker und Rhetoriker, verwendete er sein Talent fruchtlos, bis Gott sich seiner erbarmte und ihn auf höhere Ziele hinwies. Von der Gnade erleuchtet und geführt auf dem Dornenpfade, welchen er anfangs einschlug, gelangte er zum herrlichen Gefilde Christi, das er jetzt mit seiner ganzen Kraft bebaute, indem er das süße Joch Jesu demüthig auf sich nahm. Als Lehrer der himmlischen Wissenschaft nennt er den Priester Macedonius, wobei das Epitheton pater wohl mehr als ein Ehrentitel ist, und andere Männer. Wenn nun der cod. Vat. Palatinus (aus dem 12. Jahrh.) die Notiz hat, daß Sedulius Heide gewesen und nach seiner Bekehrung von Macedonius getauft worden ist, so dürfte dieselbe von einer zu starken Betonung des pater herrühren. Im Briefe an Macedonius ist keinerlei Andeutung vom Heidenthum und der Taufe des Sedulius durch Macedonius gegeben, was, wie ich glaube, wohl geschehen wäre, wenn beides stattgehabt hätte.

Von seiner neuen Lebensweise erwähnt Sedulius im Eingange zum Carmen Paschale v. 7—9 die Gewohnheit, im heiligen Chore andächtig Psalmen und religiöse Lieder zu singen. Den Kreis von gelehrten und heiligen Männern, unter welchen er fortan lebte, nennt er ziemlich vollständig, den antistes Ursinus, einen sehr ehrwürdigen Priester, der von Jugend auf Gott treu gedient und wie ein Friedensengel im Kriege und unter den Barbaren gewirkt hat, den Priester Laurentius, einen Mann von unvergleichlicher Freigebigkeit, Klugheit und Einfalt, den Priester

Gallicanus, der zwar in weltlicher Wissenschaft unerfahren, aber überaus sanft und werkthätig war, endlich den greisen Priester Ursicinus, welcher mit Weisheit und jugendlicher Frische Christo diente. Ebenso wird Felix erwähnt, der, wahrhaft glücklich, der Welt bereits abgestorben ist.

Mit diesem Kreise frommer, gelehrter Männer standen zwei sehr vornehme, hochgebildete, fromme Frauen in Verbindung. Die Jungfrau Syncletica, aus Senatoren-Geschlechte, welche ihr großes Vermögen für die Armen verwendete und selbst ärmlich lebte, und deren jüngere Schwester Perpetua, die zwar standesgemäß verheirathet war, aber in der Ehe keusch lebte, und sonst mit ihrer Schwester an Tugenden wetteiferte.

Ueber alle diese von Sedulius genannten Personen, als deren geistigen Vater, Führer und Vorbild er den Priester Macedonius darstellt, fehlen uns leider weitere Nachrichten. Zwar wird von Vielen angenommen, die Syncletica sei die nämliche gewesen, der Eustathius seine lateinische Uebersetzung des Hexaemeron des hl. Basilius widmete; doch läßt sich diese Ansicht nicht weiter begründen. Ebensowenig wissen wir, an welchem Orte diese Genossenschaften ihr frommes, arkadisches Leben führten. Wahrscheinlich nicht in Italien, das zu damaliger Zeit durch die Wirren der Völkerwanderungen und vielfach unsichere politische Verhältnisse zu unruhig war. Es wird vielmehr mit Sicherheit anzunehmen sein, was in vielen sehr alten Handschriften steht, daß Achaja der Ort war, wo Sedulius lebte und schrieb. Dieselben handschriftlichen Notizen theilen auch mit, er habe in Italien zuvor Philosophie studirt. Ob sie dieses aus seiner eigenen Angabe im Briefe an Macedonius, daß er mit weltlichen Studien beschäftigt war, oder aus andern uns unbekannten Quellen schöpften, kann nicht entschieden werden: gewiß ist, daß er Carm. Pasch. de Vet. Test. v. 311. 55. die alten griechischen Philosophen sehr gut und treffend zeichnet.

Was den Namen betrifft, so nennen sämmtliche 9 Münchener Handschriften, welche vom 10. bis zum 16. Jahrhunderte reichen, unseren Dichter einfach Sedulius. Ebenso nennen ihn wohl die meisten der vorhandenen Handschriften. Es gibt jedoch auch viele Handschriften, bes. in Paris und Frankreich (nach Montfaucon), die ihm

noch den Vornamen Coelius oder Caelius geben[1]). Die jüngste römische Handschrift, welche von Areval Reg. 5. bezeichnet und wohl eine Abschrift der gedruckten Ausgabe des Aldus ist, läßt den Brief an Macedonius von Sedulius Cölius geschrieben sein. Die Herausgeber haben nach Angabe ihrer Handschriften bald bloß Sedulius, bald Cölius Sedulius geschrieben. Caelius ist bei den alten Römern wohl ein Geschlechtsname, aber kein Vorname. Daher mag es kommen, daß einige Neuere ihm noch den Vornamen C. oder G. (Gajus Coelius Sedulius) geben. In der christlichen Zeit wurde freilich die strenge Ordnung bei den Namen nicht mehr eingehalten. Sedulius selbst nennt alle eben angeführten Personen seines Gesellschaftskreises nur mit einem einzigen Namen. Es ist möglich, daß es bei den Christen mehr Sitte wurde, nur einen einzigen Namen zu gebrauchen. Uebrigens ist der Name Sedulius bei Heiden und Christen nichts Seltenes.

Die Zeit des Dichters gibt Trithemius wohl richtig an, wenn er 430 als seine Blüthezeit bezeichnet, die Zeit des jüngern Theodosius und Valentinian III, des Sohnes des Arkadius. Nach Xistus Senensis wäre er 449 oder 450 gestorben. Gewißheit hierüber haben wir nicht.

Während wir über Vaterland, Heimath, Geburts- und Todes-Zeit des Sedulius keine bestimmten Nachrichten haben[2]), sind uns

---

[1]) Nach Huemer S. 9 f. haben den **Vornamen** Caelius unter den Vatikanischen Handschriften Reg. 1. (8. oder 9. Jahrh.) und Reg. 5. (16. Jahrh.), ferner eine Pariser aus dem 9. Jahrhunderte.

[2]) Ueber **Vaterland** und **Heimath** des Sedulius gibt Huemer S. 15 ff. aus einer Wiener Handschrift (11. Jahrh.), einer Venediger (12. Jahrh.) und einer Florentiner die gleichlautende Notiz: Sedulius primo laicus in Italia didicit philosophiam. Genere etiam italicus fuit; dann führt er auch den Vers des Aldhelmus an, welcher den Sedulius nennt: inlustris quondam poeta Romae urbis indigena, und schließt daraus, daß der Dichter wahrscheinlich in Rom geboren wurde und dort durch seine Gelehrsamkeit berühmt war. Diese Ansicht läßt sich vielleicht auch stützen durch die familiaritas, in welcher Sedulius zu jenen hochgebildeten Damen aus einem römischen Senatorengeschlechte stand. Möglich, daß er in Rom auch gestorben ist, weil dort vermuthlich seine hinterlassenen Schriften von einem hochgestellten Staatsmanne herausgegeben worden sind. Gewißheit jedoch haben wir

seine Werke vollständig, und in einer Menge von Handschriften, die zum Theile sehr alt sind und bis in's 6. Jahrhundert hinaufreichen, überliefert. Trithemius (und die Rebdorfer Handschrift) zählen diese Werke auf; allein sie vermischen sie mit denen des Exegeten Sedulius des 9. Jahrh. und schreiben unserem S. noch die dedicatio ad Theodosium Magnum zu, welche dem Cento Virgilianus der Proba Faltonia vorausgeht und beginnt: Romulidum ductor . Diese ist aber älter als Sedulius und ihm gänzlich fremd.

Des Cölius Sedulius ächte Werke sind: 1. Carmen Paschale oder mirabilium divinorum libelli, wie er es selbst nennt, sein berühmtestes Werk. 2. Opus Paschale, die Paraphrase des carmen paschale in Prosa, welche er auf Befehl des Presbyter Macedonius selbst verfertigte. 3. Die elegia, oder carmen paractericum sive reciprocum veteris et novae auctoritatis. 4. Der hymnus abecedarius de Christo, auch hymnus de vita et miraculis Domini oder de nativitate Domini genannt, weil der Anfang desselben am Weihnachtsfeste im Brevier gebraucht wird. 5. Das epigramma Sedulii, gewissermaßen sein Dank gegen Gott am Schlusse seiner Gedichte. — Diese Werke des Sedulius sind von den Handschriften und auf Grund derselben von den gedruckten Ausgaben bezeugt.

Das Hauptwerk des Sedulius ist das Carmen Paschale. Den Zweck desselben gibt er in seinem Briefe an Macedonius ausführlich an. Wie er früher sein Talent mit den Eitelkeiten der weltlichen Wissenschaften beschäftigte, ohne an den Dienst und die Ehre Gottes zu denken, so hält er es jetzt für Pflicht, mit seinem Talente zu wuchern zum Heile der Menschen. Nach langem ängstlichen Zögern hat er den Plan seines Werkes entworfen; er will Andere für die Wahrheit gewinnen, daß sie reichliche Früchte mit ihr hervorbringen; zugleich will er sich selbst durch seine eigenen Worte stärken und waffnen gegen etwaige Schwachheiten und Versuchungen zum Abweichen von der Bahn der Tugend. Daß er für diese Apologieen und Exhortationen die metrische Form der

---

hierüber nicht. — Ueber die Zeit sagt die Notiz der erwähnten Handschriften: Scripsit autem hos libros in Achaia tempore Valentiniani et Theodosii.

Darstellung wählt, hat den Grund darin, daß bisher noch selten die Werke und Geschenke der göttlichen Allmacht dichterisch verherrlicht worden sind; dann, weil gerade diese metrische Form dem Geschmacke der Leser am besten entspricht und sehr geeignet ist, die göttlichen Wahrheiten tief dem Gedächtnisse einzuprägen. Der Dichter benützt sie um so lieber, weil er bloß die Absicht hat, die Menschen aus den Fesseln des Irrthums zu befreien und zum Glauben zu führen.

Das ganze Carmen Paschale wird in 5 libelli, Bücher, getheilt. Das erste behandelt die mirabilia divina des alten Testamentes. Die vier folgenden, welche in den meisten Handschriften von 1.—4. numerirt werden, handeln von den mirabilia divina des neuen Testamentes nach den Angaben der Evangelisten bis zum Leiden, zur Auferstehung und Himmelfahrt des Herrn. Einige Handschriften, so auch die älteste der Münchener Hofbibliothek, theilen das neue Testament in drei Bücher, indem sie das gewöhnliche 2. und 3. Buch der Ausgaben in eines zusammenfassen. Daher kommt es, daß noch jetzt im Briefe an Macedonius steht: Quatuor igitur mirabilium divinorum libellos. Ja die erwähnte Münchener Handschrift hat hier: Tres . . . . libellos[1]). Das scheint die ursprüngliche Eintheilung gewesen zu sein. Denn auch der hl. Isidor spricht von drei Büchern, welche der Presbyter Sedulius in daktylischem heroischem Versmaße verfaßte und herausgab, von denen das erste die Zeichen und Wunder des alten Testamentes in kräftigster Weise besingt, die anderen aber die geheimnißvollen Thaten und Wunder Christi verherrlichen.

Als Grund, weßhalb Sedulius sein Carmen ein Paschale nennt, gibt er an: quia pascha nostrum immolatus est Christus, dem Ehre gebührt zugleich mit dem Vater und dem hl. Geiste, und von dem und für den das Gedicht größtentheils spricht.

Dieses Carmen Paschale hat Sedulius zunächst seinem geistlichen Vater Macedonius zum Lesen und zur Genehmigung überreicht. Und zwar spricht er ausdrücklich von einer fluctuans pagina, was leicht auf eine parthienweise Aushändigung des Gedichtes schließen läßt. Die Antwort des Macedonius war ein Befehl an

[1]) Auch die Turiner Handschrift hat: Tertio igitur mirabilium divinorum libellis.

Sedulius, das Carmen Paschale auch prosaisch zu bearbeiten. Sedulius that es, nannte die prosaische Bearbeitung opus Paschale und widmete auch sie dem Macedonius. In der Dedikationsepistel stellt er sich wohl nur aus Bescheidenheit so, als wüßte er nicht, ob sein Carmen Paschale den Beifall oder die Mißbilligung des Macedonius gefunden habe. Er verwahrt sich gegen etwaige Tadler, welche ihm vorwerfen könnten, er habe nicht wahrheitsgetreu übertragen, da das Opus vollständiger sei als das Carmen. Seine Tadler bringt er dadurch zum Schweigen, daß er sie auffordert, lieber ihre eigenen Werke vorzuzeigen. Ihm sei es vor Allem um den Beifall seines geistlichen Vaters Macedonius zu thun.

Die Frage, aus welchem Grunde Macedonius das Carmen Paschale durch seinen Verfasser auch prosaisch bearbeiten ließ, läßt sich nur durch eine Vermuthung beantworten. Das Carmen hatte offenbar den vollen Beifall des Macedonius gefunden. Was hatte er nun mit demselben vor? Sollte es ihm eine Art historischer Katechismus sein zum Unterrichte der Katechumenen aus dem Heiden- und Judenthume, der Gebildeten wie der Jugend? Oder sollte es ein Schulbuch werden, das bei der christlichen Jugend, namentlich in den Klosterschulen und für die Ordensnovizen, den immerhin gefährlichen Gebrauch der heidnischen Klassiker, eines Virgil und Juvenal, ersetzte? Macedonius und seine Freunde sahen mit ihren Augen die Ruinen des heidnischen Roms, erfuhren täglich den immer weiter schreitenden Verfall des römischen Reiches; sie hatten aber auch nicht bloß an ihrer eigenen Person die erneuernde und beseligende Kraft des Christenthums erlebt, sondern auch die christlichen Geistesheroen des Orients und Occidents gesehen und angestaunt, einen hl. Johannes Chrysostomus, Basilius, Augustinus, Hieronymus u. a.; warum sollte ihnen nicht der Gedanke gekommen sein, gemeinsam eine ausschließlich christliche, auf religiöser Basis beruhende Unterrichts- und Lehrmethode zu begründen, der kommenden Jugend die Abirrungen und Gefahren zu ersparen, deren Opfer sie selbst eine Zeit lang gewesen waren? Vielleicht hatten Macedonius und seine Freunde vor, das Carmen und das Opus Paschale des Sedulius wenn nicht als humanistisches Lesebuch doch als Katechismus für den Religionsunterricht in ihren Schulen zu benützen. Diese Verwendung hat thatsächlich das Car-

men Paschale auch im Mittelalter gefunden. Daraus erklären sich die ungemein vielen Handschriften desselben, die in allen christlichen Ländern vorhanden sind und welche von Glossen sozusagen strotzen[1]).

Nebst dem Carmen und Opus Paschale haben wir von Sedulius auch das Carmen reciprocum sive paractericum veteris et novae auctoritatis, wie es von einer Münchener Handschrift treffend charakterisirt wird. Es ist dieses eine Elegie, welche die Einheit des alten und neuen Testamentes, Vorbild und Erfüllung besingt, so zwar, daß der Anfang des Hexameters die zweite Hälfte des Pentameters bildet. Aehnliche epanaleptische Gedichte werden von Theodulph von Orleans, Paul Diakon von Aquileja, Eugenius von Toledo, Petrus Damiani und Godfridus Vindocinensis berichtet. Für die Elegie war Sedulius ohne Zweifel am meisten geeignet. Wie beliebt und weit verbreitet diese Elegie im Mittelalter war, läßt sich unter Anderem daraus ersehen, daß der hl. Dunstan (im 10. Jahrh.) sie in einer Vision von Wechselchören auserwählter Jungfrauen singen hörte, wie sein gleichzeitiger Biograph berichtet (Bollandisten 19. Mai). Die Ansicht einiger Herausgeber, dieselbe sei von Asterius oder (nach einer Handschrift) von Claudianus Mamertus verfaßt, wird widerlegt durch das Zeugniß der besten Handschriften, so der Münchener, welche sie ausdrücklich dem Sedulius zuschreiben.

Ferner haben wir von ihm den hymnus, der auch Ambrosianum Sedulii genannt wird, dessen 23 Strophen mit den aufeinanderfolgenden Buchstaben des Alphabets beginnen. Er heißt daher hymnus abecedarius oder alphabeticus. Er handelt von der Geburt, dem Leben, den Wundern, dem Tode, der Auferstehung und Himmelfahrt Jesu und ist meistens de nativitate überschrieben, weil an Weihnachten die 7 ersten Strophen in den Laudes gebraucht

---

1) Die beste Münchener Handschrift (aus dem 10. Jahrhunderte) hat auch folgende gleichzeitige deutsche Glossen: stamma; folgenta; stoch; haehlutigen; segala; zuocun; menigi; achslun (scapulae). — Der Cod. 77 der Bibliothek von Rheinau, welcher dem 10. oder 11. Jahrhundert angehört, hat die Ueberschrift: Libri V, in quibus Sedulius carmen suum prosa reddit. Vgl. C. Halm, Sitzungsberichte der Wiener Akad., Hist.-phil. Kl. Bd. 50, S. 157.

werden. Vier weitere Strophen werden am Epiphanienfest gebraucht. Die Handschriften haben die Strophen zweizeilig als tetrameter jambicus, qui ubique jambicum, in locis imparibus etiam spondeum permittit. So die Münchener Handschrift. Doch ist die Eintheilung in vierzeilige Strophen als diameter jambicus fast von selbst gegeben. — Die von P. Urban VIII. berufenen Correctoren der Hymnen des Römischen Breviers haben an ihm Einiges verbessert.

Endlich haben wir von Sedulius noch ein aus zwei Distichen bestehendes Epigramm, mit dem er sich am Schlusse seiner Gedichte Christo empfiehlt. Ob es vielleicht ursprünglich bloß den Schluß zu seinem Carmen Paschale bildete, analog seinem poetischen Eingange zu demselben, kann nicht entschieden werden. Die Münchener Handschriften haben es nicht. In den Handschriften ist die Stellung desselben verschieden[1]).

Welches war das Schicksal der Werke des Sedulius? Es ist schon erwähnt worden, daß Sedulius in seinem Briefe an Macedonius ausdrücklich von einer fluctuans pagina spricht. In den ältesten Handschriften steht am Ende, bisweilen auch gleich nach der epistola ad Macedonium, die Bemerkung (nach der Münchener ältesten Handschrift): Hoc opus Sedulius inter cartulas dispersum reliquit, quod recollectum, adunatum atque ad omnem elegantiam divulgatum est a Turcio Rufio Asterio, v. c. (viro clarissimo) exconsule ordinario atque patricio. Einige Handschriften lesen diese Note etwas abweichend. So die zweitälteste Münchener (aus dem 11. Jahrhunderte): quod collectum atque divulgatum est a Turcio Rufino Asterio Quinto consule ordinario atque patricio. Hier ist der Schreiber offenbar durch die Abkürzung v. c. irregeführt worden. Der Cod. Taur. liest diese Bemerkung also:

[1]) C. Barth und Areval haben dieses Epigramm aus Handschriften, letzterer aus einer Vatikanischen, veröffentlicht. Huemer fand es ohne Ueberschrift in einer Florentiner Handschrift aus dem 11. Jahrhundert. Während Barth die Aechtheit desselben, auch durch innere Gründe, nachwies, erklärt Huemer (S. 46) es für das Werk eines Abschreibers, wegen des darin vorkommenden scripsi. Allein dieses Argument ist ungenügend. Auch in der Widmung des Opus paschale heißt es: stylo censueris liberiore describi, und in dem Decret des Gelasius (s. unten S. 85) quod heroicis descripsit versibus.

(Huemer, S. 31): quod Sedulius inter cartolas suas sparsas reliquid et recolliti (recollecti) adunatique sunt a Turcio etc.

Sicher also ist, daß Sedulius selbst sein Werk nicht herausgegeben hat. Er hat es wohl als Lehrer in seiner Schule benützt und seinen Schülern mitgetheilt. Er hatte es auch nicht auf eine einzige cartula oder gar Membrane geschrieben, sondern auf mehrere. Warum? Vielleicht, weil damals diese cartulae nicht so billig und leicht zu haben waren als jetzt; vielleicht hatte er aus Liebe zur Armuth die leeren Seiten und Stücke von beschriebenen Papieren zu seinen Versen benützt; vielleicht hatte er noch fortwährend an ihnen corrigirt, gefeilt, emendirt und ergänzt.

Erst nach seinem Tode hat ein hochgestellter Staatsmann das Werk in einem schön ausgestatteten Volumen herausgegeben und dieses mit dem Epigramme: Sume, sacer meritis einem hochgeachteten Freunde zugesandt. Wer sind nun diese beiden vornehmen Männer, durch deren Bemühen die Werke des Sedulius veröffentlicht und dem Volke empfohlen wurden? Die Antwort auf diese Frage wird verschieden gegeben. Zunächst den Sammler Asterius betreffend hatte die Ansicht die meisten Anhänger, daß er 449 mit Protogenes Consul gewesen sei. Seitdem aber De Rossi in seinen Inscriptiones christianae urbis Romae (1861, n. 745, pag. 325) nachgewiesen hat, daß der Consul des Jahres 449 Flavius Asturius geheißen, läßt sich diese Ansicht nicht mehr halten.[1]) Jener Turcius Rufius Asterius war vielmehr, wie schon in den früheren Zeiten Norisius, Fontaninus, Areval und neuerdings Ebert, Teuffel, Huemer angaben, Consul im Jahre 494 zugleich mit Präsidius. Er ist identisch mit dem bekannten Herausgeber des Medicäischen Codex des Virgil, Turcius Rufius Apronianus Asterius, der sich auch dort unterschreibt v. c. et inl. ex comite domest. protect. ex com. privat. largit. ex praef. urbi patricius et consul ordinarius, und welcher auch dort in einem Epigramme von sich sagt: Asteriumque suum vivax transmittit in aevum.

Wer ist aber der Freund, dem Asterius seine Ausgabe des Sedulius durch das Epigramm Sume, sacer meritis widmete. Man hielt ihn für denselben Presbyter Macedonius, dem schon

---

[1]) In meiner Ausgabe (S. XV) ist der betreffende Passus in diesem Sinne zu corrigiren.

Sedulius seine Werke gewidmet hatte, oder doch für einen Macedonius, dem sie den Zunamen Abbas gaben. Dieser Ansicht bin ich um so weniger, als feststeht, daß Asterius nicht im Jahre 449 Consul war. Mir ist vor Allem fraglich, ob Presbyter Macedonius den Sedulius überlebte. Sodann ist mir nicht klar, wie ein Staatsmann, welcher mit stark ausgeprägtem Selbstgefühle erwähnt, daß sein Name für ewige Zeiten in die wichtigsten Jahrbücher eingetragen sei, in dem nämlichen Athemzuge ein größeres Verdienst darin sucht, daß ein sonst völlig unbekannter, wenn auch heiliger Priester seiner gedenkt und ihm Beifall spendet.

Andere sind dagegen der Ansicht, die wohl die richtige ist, das Epigramm des Asterius sei an den Papst Gelasius gerichtet, welcher auf dem Römischen Concile von 496, wo 70 Bischöfe anwesend waren, die Werke des Sedulius zu lesen erlaubt und empfohlen hat (Dist. XV. c. 3. §. 25: Item venerabilis viri Sedulii paschale opus, quod heroicis descripsit versibus, insigni laude proferimus). Die Frage ist nun, ob Asterius den Sedulius vor diesem Dekrete oder nach demselben herausgegeben habe. Ich nehme das letztere an. Ich gebe zu, daß die Bischöfe des römischen Concils den Sedulius gut kannten, und daß sie nicht für ein unbekanntes Werk empfahlen. Aber sie kannten ihn nicht durch die Ausgabe des Asterius; denn wenn diese auch ein ganzes Jahr vor dem Dekrete erschienen sein würde, so wäre doch die Zeit zu kurz gewesen für die Verbreitung der Kenntniß desselben unter den Bischöfen und dem Klerus. Die Väter des Concils kannten vielmehr den Sedulius von der Schule her, sie hatten vielleicht zum Theile ihn selbst noch als Lehrer gehabt; oder sie waren nach den Heften dieses berühmten christlichen Rhetors unterrichtet worden. Das Concilsdekret aber gab dem Asterius Anlaß, eine schöne Ausgabe des Sedulius zu besorgen, sie dem Papste zu widmen und den christlichen Dichter den Völkern bekannt zu machen (edita sunt populis.[1])

Wer die beiden Scholastiker gewesen sind, Liberius (oder Liberatus, wie er in einigen Handschriften heißt) und Belisarius, denen wir die Doppelakrostichen verdanken, deren Anfangs- und End-

[1]) Bemerkenswerth ist, daß ein cod. Vindob. (aus dem 11. Jahrh.) und eine englische Handschrift am Anfang der Widmung die Lesart Summe pater haben.

buchstaben die Worte bilden Sedulius antistes, ist nirgends überliefert. Sie mögen schon in der frühesten Zeit gelebt und unter dem Einfluß von Nachklängen aus jener Zeit gestanden haben, wo ein Porphyrius durch noch künstlichere Spielereien ergötzte und sich die Freiheit erkaufte.

Die Werke des Sedulius haben eine sehr rasche nnd weite Verbreitung gefunden. Es ist überflüssig, die Menge der Citate aus Sedulius anzuführen, welche in den nachfolgenden Schriftstellern vorkommen, oder neben dem Dekrete des P. Gelasius einen Cassiodor, Isidor, Abt Odilo, Paschasius Ratbertus, Beda den Ehrwürdigen, Alcuin und Andere zu nennen; es mag genügen, auf die ungemein zahlreichen Handschriften hinzuweisen, die theils sämmtliche Gedichte des Sedulius enthalten, theils bloß das Hauptwerk, das Carmen Paschale. Diese Handschriften sind, wie schon bemerkt, durchgehends sehr glossirt und oft stark benützt.

Die editio princeps der Gedichte des Sedulius erschien zu Paris in 4°. ohne Jahresangabe. Die Vorrede des Nic. Cappusotus ist datirt V. Kal. Martias. Der Titel lautet: Celii Sedulii presbyteri, Mirabilium divinorum libri quinque cum hymno et carmine elegiaco ejusdem. Jehan Petit. Venundantur Parrhisiis in via ad divum Jacobum sub Leone argenteo et in monte divi Hilarii sub Speculo. Das Opus paschale wurde zuerst in Druck gegeben 1585 von Fr. Juretus aus einem cod. Pithoeanus. Areval zählte schon 41 verschiedene Ausgaben des Sedulius, von denen einige in Sammelwerken der Kirchenväter wiederholt gedruckt worden sind. Meistens sind die Werke des Sedulius zugleich mit denen anderer lateinischer christlicher Dichter gedruckt erschienen. Arevals Ausgabe von 1794 ist bisher die beste. Migne hat sie im 19. Bd. seiner lat. Patrologie unverändert abgedruckt.

Der heidnische Dichter, den Sedulius in Sprache und Ausdrucksweise, sowie in Bildung der Verse vorzüglich nachahmt, ist Virgil. Dieß hat Barth unter andern schon ausgesprochen und Huemer (S. 65) im Einzelnen und ausführlich nachgewiesen. Dieser hat auch (S. 102 ff.) den Versbau des Sedulius einer detailirten Untersuchung unterzogen und das Resultat erlangt, daß derselbe den besten Dichtern des heidnischen Roms nachzueifern strebte. Wenn er kurze Silben lang gebraucht, so geschieht dieses

meistens, wenn das nachfolgende Wort mit einem Doppelconsonanten wie st, sc, sp, pr, tr anfängt. Auch liebt er den Reim im Hexameter, Pentameter wie im jambischen Dimeter, die Alliteration und anderen, wir dürfen sagen, rhetorischen Schmuck der dichterischen Darstellung. Bei der Beurtheilung des künstlerischen Werthes des Carmen paschale darf man nicht außer Acht lassen, daß der Verfasser einen apologetischen und didaktischen Zweck verfolgt. Für die Entwicklungsgeschichte der lateinischen Sprache hat Sedulius nicht unbedeutenden Werth. Walch zählt in der kritischen Geschichte der lateinischen Sprache seine Eigenthümlichkeiten auf und schließt c. 10 mit den Worten: Indignum sane est, christianos poëtas adeo negligi, ut ne nomen quidem juventuti scholasticae sit cognitum.

Die Kirche hat den Sedulius, dessen Name übrigens in keinem Martyrologium steht, hochgeehrt, indem sie seinen hymnus de Domino zu Weihnachten und Epiphanie im Brevier gebraucht, eine Strophe desselben als Responsorium am Fest der Beschneidung des Herrn verwendet und endlich die schönen Verse des Carmen Paschale: Salve, sancta parens etc. als Introitus der Votivmesse der heil. Jungfrau und zu einigen Versikeln des Marianischen Officiums benützt.

Nachtrag.

Während der Drucklegung des Vorstehenden wurde das Werk angezeigt: „Ueber den christlichen Dichter Cälius Sedulius und dessen Carmen paschale von C. L. Leimbach. Goslar 1879.“ Der Verf. sagt S. 4: „Meine Aufgabe soll nicht sein, den Spuren Huemer's (in seiner Monographie) nachzugehen und seine Resultate im Einzelnen abzuwägen, sondern zu dieser eine Ergänzung in der Weise darzubieten, daß ich zunächst mit dem Hauptwerke des Sedulius, dem Carmen paschale, näher bekannt mache, daran eine Charakteristik der übrigen Schriften des Autors anschließe, um sodann zu den Quellen jener Dichtung und dem dogmatischen Standpunkte des Dichters fortzuschreiten. Die Frage über das Leben und die Lebenszeit des Sedulius soll am Schlusse meiner Untersuchung kurz behandelt werden.“

Neues in Bezug auf Handschriften und die Ueberlieferung bringt der Verf. nicht. S. 15 ff. gibt er eine metrische Uebersetzung der Paraphrase des Pater noster (N. T. I. 234—300.) Bei den übrigen Schriften des Sedulius (S. 40 ff.) bleibt das epigramma unerwähnt. In Bezug auf den

dogmatischen Standpunkt des Sedulius (S. 49 ff.) urtheilt der Verfasser in Folge seiner eigenen Voreingenommenheit bisweilen schief. So S. 52, wo er sagt, ungefähr wie Apollinaris der Jüngere in der zweiten Hälfte des 4. Jahrhunderts, welcher lehrte, daß die göttliche Natur und die menschliche in Christo so geeinigt seien, daß an die Stelle des menschlichen Geistes der göttliche Logos getreten sei, scheine sich auch Sedulius die Sache zu denken, indem er Gott und Körper (corpus, pectus, membra, caro mortalis) in Gegensatz bringe. Der Verfasser sucht bei Sedulius mehr, als zu finden ist, und vergißt, daß dieser selbst vier Zeilen vorher geschrieben hatte: „Er legt das sterbliche Fleisch (mortalem carnem) ab und nimmt das lebendige wieder an sich“ (V. 3. 173). Vergl. die Stellen: Er entläßt (sterbend) die Seele aus dem Leibe (V. 262). Die Glieder sterben, Gott stirbt nicht (V. 265).

Wenn ferner der Verf. daraus, daß Sedulius nicht für Cyrill oder Nestorius, für Dioskur und Eutyches oder Leo und Flavian Partei ergriffen und nicht die Concilsbeschlüsse von Ephesus und Chalcedon verwerthet hat, folgern will, er hätte vor dem dritten Dezennium des 5. Jahrhunderts geschrieben, so hat er sich hierbei von der Voraussetzung täuschen lassen, daß die Streitigkeiten der orientalischen Bischöfe und griechischen Archimandriten tiefen Nachhall bei den Katholiken in Italien und Achaja gefunden hätten. Die Gesinnung des katholischen Volkes gab sich in Ephesus kund durch den ungeheuren Jubel über den Concilsbeschluß, der Mariä Ehre vertrat; und da Sedulius so herliche Lobsprüche auf Maria hat, die der Verf. auch anführt, so könnte man mit ebensoviel Recht sagen, diese seien ein Echo des Jubels von Ephesus, und Sedulius habe unter dem Eindrucke desselben geschrieben, als der Verf. folgern will, sie seien demselben vorausgegangen. Der Verf. zeiht ferner mit jener Vermuthung den Presbyter Macedonius indirect einer pädagogischen Taktlosigkeit, indem er einen Novizen oder Neuling auf die Weise in eine Kunst und Wissenschaft eingeführt hätte, daß er ihm gleich Anfangs die Streifragen vorlegte und ihn diese behandeln ließ. Denn als Tyro, welcher nulla veteris scientiae praerogativa suffultus war, dagegen vorher saecularibus studiis occupatus, hat Sedulius das Carmen paschale geschrieben, wie er selbst im prologus ad Macedonium sagt.

Der Verf. hätte sodann auch bedenken sollen, daß Sedulius kein Compendium der Theologie schreiben wollte. Dann wäre wohl die Andeutung in Betreff der Sakramente S. 55 unterblieben, ganz gewiß aber die einfältige Behauptung ebendort: „Auch die Ansprüche der römischen Bischöfe sind im Carmen paschale mit Nichts angedeutet oder gar zu begründen versucht worden.“ Daß Petrus N. T. IV. 104 senior heißt, bedeutet doch wohl einen Vorzug desselben. Ferner sagt Sedulius (N. T. IV. 412): operario in omni parte bono commendat oves, commendat et agnos. Man vergleiche auch die Stelle V. 392 (De dextra piscatione Petri):

. . . Dimittere lina
In dextras hortatur aquas. Mox gurgite clauso
Pendula fluctivagam traxerunt retia praedam,
Per typicam noscenda viam; nam retia dignis
Lucida sunt praecepta Dei, quibus omnis in illa
Dextra parte manens concluditur, ac simul ulnis
Fertur apostolicis Domini ad vestigia Christi.

Zweimal führt der Verf. an, daß Luther dem Sedulius das Ehrenprädikat poëta christianissimus gab. Würde er glauben, Luther zuerst habe es ihm gegeben, so wäre er im Irrthume. Denn schon die Handschr. aus Rebdorf (in München, geschrieben 1501) gibt dem Sedulius diesen Ehrentitel. Der Urheber des Titel poëta christianissimus ist Petrus Eyssenbergk aus Halle, welcher in seiner Vorrede zur Leipziger Quartausgabe (Liptzk, 4. Idus Junii 1499) den Sedulius also benennt.

Die Entstehung der Liturgie aus der Einsetzungsfeier.

Von Professor Dr. G. Bickell.

Seitdem wir in der, 1872 zu Mainz erschienenen, Schrift „Messe und Pascha" nachgewiesen haben, daß die ursprüngliche gemeinsame Grundlage aller Liturgien, welche in den sog. apostolischen Konstitutionen noch jetzt vorliegt, wenigstens von der Präfation an der eucharistischen Einsetzungsfeier des Heilandes selbst nachgebildet ist, hat uns fortgesetzte Untersuchung des hochwichtigen Gegenstandes zur Ausdehnung dieses Resultats auf die ganze Missa fidelium veranlaßt. Die vorliegende Arbeit soll diese Vervollständigung unserer These, nebst manchen anderen Ergänzungen und Berichtigungen zu jener älteren Schrift, und überhaupt den gesammten Parallelismus zwischen der christlichen Liturgie und der Einsetzungsfeier möglichst kurz, klar und überzeugend auseinandersetzen.

Der eucharistische Kelch kann, da ihn der Herr nach dem Paschamahle nahm (Luk. 22, 20; 1. Kor. 11, 25), nur entweder der dritte oder der vierte rituelle Osterbecher[1]) sein. Da aber der

---

[1]) Am Abende des 14. Nisan, an welchem das Osterlamm mit ungesäuertem Brode und bitteren Kräutern gegessen werden mußte, waren vier Becher rituell vorgeschrieben; nichtrituelles Trinken war nur beim Mahle selbst erlaubt. Der erste hieß Becher der Festeinweihung (Kiddusch), weil man ihn nach der Eulogie über den Beginn des Osterfestes trank; der zweite Becher der Haggada, weil ihm die Erzählung von der Befreiung aus Aegypten und der erste Theil des Hallels (Psalm 113—114, Vulg. 112—113, 8) vorherging. Alsdann folgte das Paschamahl, nach dessen Beendigung der dritte (Becher der Mahleulogie) eingeschenkt und, nach Recitation des Dankgebetes für die Speise, getrunken ward. Nur der vierte oder Hallelbecher war ganz von dem Mahle getrennt und stand mit seinem Ceremoniell selbstständig da. Das Ritual des ersten Bechers fand an jedem Sabbate und Festtage, das des dritten sogar täglich statt.

dritte zu dem täglich wiederkehrenden Dankgebet nach Tische, der vierte zu einer dem Osterabende eigenthümlichen und die Erlösung Israels aus Aegypten feiernden Psalmodie (nämlich dem zweiten Theile des Hallels und dem großen Hallel) gehörte, so ist er jedenfalls mit letzterem zu identificiren. Um den Verlauf der Einsetzungsfeier bis ins Einzelne festzustellen, brauchen wir also nur die von den drei ersten Evangelisten und dem hl. Paulus berichteten Worte und Handlungen Jesu an ihre richtige Stelle in dem mit dem Eingießen des vierten Bechers beginnenden Schlußtheile der Paschafeier einzufügen.

Wir beginnen mit dem Ceremoniell des Hallelbechers nach den ältesten jüdischen Quellen, namentlich der Mischna. Nachdem man Wein in den Becher gegossen und Wasser beigemischt hatte, sang man den zweiten Theil des Hallels, nämlich die Psalmen 115—118, Vulg. 113, 9 (1)—117, 29. Die Recitation geschah in der ältesten Zeit so, daß alle Theilnehmenden dem Vorsänger nach jedem Halbverse mit Alleluja respondirten; nur in den vier Anfangsversen des 118. Psalmes ward statt dessen die zweite Vershälfte, in V. 26 die Worte „im Namen des Herrn" und „vom Hause des Herrn" respondirt, in V. 25 aber jeder der beiden Halbverse wiederholt, und zwar nach einer von uns verglichenen Oxforder Handschrift des jüdischen Rituals aus dem 12. Jahrh. (Cod. Mich. 571, f. 78) so, daß jedesmal die Worte „Hosanna" und „Gib doch Gedeihen" als Responsorien dienten, nach dem gleichfalls ungedruckten Rituale des Saadias (in Oxford, Cod. Hunt. 448, f. 109) so, daß die Wiederholung jedes Halbverses zugleich das Responsorium vertrat.

Auf das Hallel folgte das sog. große Hallel oder Psalm 136 (Vulg. 135), dessen nach jedem Verse wiederholter Refrain „Denn auf ewig währt Seine Gnade" als Responsorium diente. Einige talmudische Autoritäten zählen auch den Psalm 135 (Vulg. 134) zu dem großen Hallel, und manche Ausgaben haben ihn sogar im Rituale, aber nach dem 136. Psalme. Beide Psalmen waren nämlich ursprünglich Parallelformulare[1]), so daß jeder nach Belieben

[1]) Daß die Psalmen des Hallels und des großen Hallels von vornherein für den liturgischen Gebrauch bei dem Paschamahle (ersteres auch bei der Schlachtung der Osterlämmer im Tempel) gedichtet sind, beweisen die Anspielungen auf den Hallelbecher (Ps. 116, 13) und auf die Paschaopfer (Ps. 118, 27).

für das große Hallel verwendet werden konnte. Nach dem großen Hallel schloß die Psalmodie mit folgender „Liedeulogie“, zu welcher, wie überhaupt zu jeder Eulogie, alle Theilnehmer mit Amen respondirten: „Es werde verherrlicht auf ewig dein Name, o unser König, Gott, großer und heiliger König im Himmel und auf Erden; denn dir gebührt, o Herr unser Gott und Gott unserer Väter, Lied und Preis, Ruhm und Gesang, Macht und Herrschaft, Triumph, Größe und Herrlichkeit, Lob und Pracht, Heiligung und Königthum, Benedeiung und Bekenntniß von nun an bis in Ewigkeit! Gelobt seist du, o Herr, Gott, König, gefeiert durch Lobpreisungen, Gott, dem Danksagungen gebühren, Herr der Wunderthaten, der du wohlgefällig annimmst die Lieder des Gesanges, göttlicher König, lebend in Ewigkeit!“

Alsdann recitirte man vor dem Trinken des Hallelbechers die Weineulogie: „Gelobt seist du, Herr, unser Gott, König der Welt, der du die Frucht des Weinstockes erschaffen hast“; nach dem Trinken die Danksagungseulogie. Die älteste Form der letzteren, welche noch keine Bitten um Wiederherstellung Jerusalems und Beendigung des Exils enthält, fanden wir in dem Oxforder Ritual des 12. Jahrh. Sie lautet: „Gelobt seist du, Herr, unser Gott, König der Welt, für den Weinstock und für die Frucht des Weinstockes und für das herrliche, gute und geräumige Land, welches du in deinem Wohlgefallen unseren Vätern verliehen hast, auf daß sie von seiner Frucht essen und von seinem Guten sich sättigen sollten! Erbarme dich, o Herr, unser Gott, über uns und über Israel, dein Volk und über Jerusalem, deine Stadt; denn du, o Herr, bist gut und thust Allen Gutes. Gelobt seist du, o Herr, für das Land und seine Früchte!“ Es ist hier noch zu bemerken, daß die Eulogien nach talmudischen Zeugnissen ursprünglich mit den Worten „von Ewigkeit zu Ewigkeit“ schlossen[1]), welche man später wegen der Häretiker weggelassen habe; wahrscheinlich sollten sie durch diese Weglassung den christlichen Orationen unähnlicher gemacht werden.

Indem wir nun die Angaben der neutestamentlichen Autoren über die eucharistische Einsetzungsfeier in das Ritual des letzten

[1]) Von den ältesten Eulogien, welche den vier ersten Psalmbüchern angehängt sind, haben zwei diesen Schluß, vgl. Ps. 41, 14; 106, 48. Die beiden anderen (Ps. 72, 19; 89, 23) endigen wenigstens mit „in Ewigkeit.“

Paschabechers einzufügen und das Verhältniß der so hergestellten Feier zu der apostolischen Liturgie nachzuweisen haben, müssen wir zunächst dem Vorurtheile entgegentreten, als ob nach jenen das Nehmen, Segnen und Geben des Brodes dem des Kelches nicht, wie in der christlichen Liturgie, parallel, sondern als selbständige und in sich abgeschlossene Function vorhergegangen sei. Für diese Auffassung läßt sich nicht anführen, daß der Herr das Brod nahm, „als sie aßen", den Kelch aber „nach dem Mahle"; denn da kein Berichterstatter beide Ausdrücke zugleich gebraucht, so stehen sie nicht im Gegensatze zu einander, und kann das ἐσθιόντων αὐτῶν auch bedeuten: als sie bei Gelegenheit des Paschamahles versammelt waren. Daß es aber so verstanden werden muß, beweist die Darstellung des h. Lukas (22, 17), wonach der Heiland den eucharistischen, also den vierten, Becher schon vor der Konsecration des Brodes zum erstenmale ergriff; da nun zwischen dem Eingießen und Trinken des vierten Bechers nur die Hallelpsalmen dazwischen liegen, so bleibt für eine von der des Kelches gesonderte Konsecration und Austheilung des Brodes weder Zeit noch Gelegenheit übrig. Der Schein, als ob die Konsecration des Kelches erst nach der Kommunion unter der Gestalt des Brodes stattgefunden habe, rührt nur daher, daß die neutestamentlichen Autoren, um ihren Bericht übersichtlicher und fließender zu gestalten, zuerst alles auf das Brod, dann alles auf den Kelch Bezügliche zusammenfaßten. Eine gemeinschaftliche Beziehung auf beide eucharistische Elemente wäre zwar bei dem Nehmen, Segnen und Geben möglich gewesen, nicht aber bei dem Brechen; während umgekehrt alle jene Handlungen eine Unterscheidung nach den Elementen zuließen, auch das „Segnen," wenigstens in seinem Höhepunkte, den über Brod und Wein ausgesprochenen Wandlungsworten. Ein unleugbares Beispiel solcher Umstellung der Zeitfolge aus formellen Gründen bietet Marc. 14, 23—24.

Das bei Luk. 22, 17 erwähnte erste Nehmen des Kelches kann sich nur auf das zu Anfang des Hallels stattfindende Eingießen von Wein und Wasser beziehen, das „Nehmen" des Brodes aber und das zweite des Kelches auf die Darbringung der Elemente zur Opferung. Zwischen beiden Handlungen ward Psalm 115, Vulg. 113, 9 (1) ff. (Non nobis) gesungen, welcher um Schutz und Segen für das Volk Gottes bittet und offenbar das Prototyp zu dem ersten Gebete der Missa fidelium, nämlich der Litanei des Dia-

fons[1]) nebst der sie beschließenden priesterlichen Oration, ist. Denn es finden sich in diesem Psalme nicht nur die allgemeinen Fürbitten für das Volk, sondern auch specielle Anliegen der Litanei angedeutet; so die Bitten für die Priester (V. 10. 12), die Proselyten V. 11. 13), die Kinder (V. 13. 14), um den Sturz des Heidenthumes (V. 8), vielleicht auch um fruchtbare Jahreszeiten (V. 15. 16). Da nach dem ausdrücklichen Zeugnisse der apostolischen Konstitutionen (2, 57) die Oration nach der Litanei dem aaronitischen Segen (Num. 6, 24—26) entspricht, so ist auch zu beachten, daß sich der feierliche Segen in Psalm 115, 12—13 durch seine dreifache Gliederung als Nachahmung des aaronitischen kundgibt.

Der Psalm 116 (Vulg. 114—115), worin dem Herrn ein Lob- und Dankopfer für Errettung aus äußerster Noth versprochen wird, folgte auf das „Nehmen" des Brodes und Kelches, welches in V. 13 ausdrücklich erwähnt wird, und entspricht dem (im Oriente ebenfalls unveränderlichen) Oblationsgebete oder Secreta durch seinen ganzen Inhalt und manche charakteristische Stellen, wie V. 13. 14. 17 –19, aus denen namentlich der Ausdruck „Opfer des Lobes" in den betreffenden Theil der Liturgie übergegangen ist. In Luk. 22, 17 wird aber auch eine „Danksagung" des Heilandes nach dem ersten Ergreifen des Kelches erwähnt, welche der erst in V. 19 genannten, mit Präfation und Kanon identischen, vorherging und daher nur mit der Secreta verglichen werden kann, da die Oration niemals den Charakter einer Danksagung hatte. Dieses Oblationsgebet Christi folgte wohl auf den 116. Psalm, da auch das die Wandlungsworte enthaltende Konsecrationsgebet nachweisbar gegen Ende des dem Kanon entsprechenden Psalmes 136 eingeschaltet ward. Die Psalmen 117 und 118 (Vulg. 116—117) sind das Vorbild der Präfation sowohl durch ihren zum Lobe Gottes auffordernden und für die Erlösung dankenden Inhalt, als auch durch ihren lyrischen Schwung. Insbesondere liegt Ps. 117 dem Sursum corda, die respondirend gesungenen Anfangsverse des

[1]) Im römischen Ritus haben sich von dieser Litanei nur die Charfreitagsgebete, die Allerheiligenlitanei am Charsamstage und das nach jeder Bitte vom Volke respondirte Kyrieeleison erhalten; der Orient besitzt sie noch unter dem Namen der Irenika und Ektenien. Die Oration ist in der apostolischen Liturgie, und noch jetzt bei den Orientalen, nicht wechselnd.

118. Psalmes dem Gratias agamus zu Grunde. Aus den alten Responsorien in Ps. 118, 25—26 ist das zweimalige Hosanna und das Benedictus qui venit in nomine Domini im Sanctus wörtlich entlehnt, woran sich in der Liturgie der apostolischen Konstitutionen noch das Deus Dominus et illuxit nobis aus V. 27 anreihte.

Der Kanon der alten Liturgie bestand bis zur Konsecration aus einer speciellen Begründung der in der Präfation thetisch ausgesprochenen Verpflichtung, Gott Preis und Dank darzubringen. Diese Begründung, welche sich bei den Orientalen noch in abgekürzter Form erhalten hat, beruft sich zuerst auf die unendliche Vollkommenheit der h. Trinität, dann auf die Schöpfung als Werk der göttlichen Liebe, ferner auf die alttestamentlichen Heilsvorbereitungen, endlich auf die Erlösung durch Jesum Christum, welche ihre bleibende Vollendung und Wirksamkeit durch das eucharistische Opfer erhält und auch nur durch dieses den ihr gebührenden Preis und Dank finden kann. So leitet dieses große eucharistische Gebet auf das durch die Wandlungsworte zu vollziehende Opfer des neuen Bundes als Lob- Dank- Sühn- und Bittopfer über. Die Aehnlichkeit dieser ersten Hälfte des Kanons mit dem 136. (Vulg. 135.) Psalme, sowie mit dem früher als Parallelformular für das große Hallel gebrauchten Ps. 135, Vulg. 134, ist so groß, daß die Liturgie der apostol. Konstitutionen hier geradezu als Paraphrase des großen Hallels bezeichnet werden muß. Auch diese Psalmen fordern zum dankbaren Preise Gottes auf, zunächst wegen der Herrlichkeit und Vollkommenheit seines Wesens (136, 1—3; 135, 1—3), dann wegen der Schöpfung[1]) (136, 4—9; 135, 4—7), der Befreiung Israels aus Aegypten und seiner Einführung in das verheißene Land (136, 10—22; 135, 8—12), endlich wegen der zukünftigen Erlösung (136, 23—24; 135, 13—14). Die Uebereinstimmung des Kanons mit dem großen Hallel kann nicht zufällig sein, da die Schilderung der Schöpfungswerke in der Liturgie der apostolischen Konstitutionen fast wörtlich mit Ps. 136, 5—9; 135, 6—7 übereinstimmt und die alttestamentliche Heilsgeschichte in dieser Liturgie

¹) Im 135. Psalme beginnt das Lob wegen der Schöpfung mit einem Hinweise auf die Erwählung Israels, wodurch die Kirche und das durch sie zu vermittelnde übernatürliche Heil der Menschheit als Ziel der ganzen Schöpfung erscheint.

gerade so weit und nicht weiter recapitulirt wird, wie in jenen beiden Psalmen. Noch ist zu beachten, daß beide Psalmen mit einer dreimaligen Aufforderung zum Lobe des Herrn beginnen und in Ps. 136, 5 die Schöpfung durch die hypostatische Weisheit angedeutet ist.

Der nach der Konsecration folgende zweite Theil des Kanons, welcher mehr den impetratorischen, wie der erste den laudatorischen und eucharistischen Charakter des neutestamentlichen Opfers hervorhebt, während beide dessen propitiatorische Bedeutung betonen, enthält noch jetzt in allen Liturgien das nach der Anweisung des Heilandes selbst (Luk. 22, 18; 1. Kor. 11, 24—25) und deren Interpretation durch den h. Paulus (1. Kor. 11, 26) aufgenommene Gedächtniß des Leidens und der Verherrlichung Christi (Anamnesis), ferner die Aufopferung seines Leibes und Blutes, die Anrufung des h. Geistes (Epiklesis), das Memento für Lebende und Verstorbene, und den doxologischen Schluß mit dem Amen des Volkes. Der Schlußdoxologie entspricht Ps. 136, 26 (135, 21) und die Liedeulogie, nach welcher Amen respondirt ward. Aufopferung, Epiklesis und Memento werden im 136. Psalme nur durch V. 25 vertreten. Dagegen liefern V. 15—20 des 135. Psalmes, welche den Memento entsprechen, einen wahrhaft überraschenden Beweis für die Uebereinstimmung des großen Hallels mit dem Kanon. Die Memento des Kanons enthalten nämlich dieselben Anliegen, welche schon zu Anfang der Missa fidelium in der Litanei vorgebracht sind; jedoch hier als bloße Bitten, gleichsam vorherige Fixirung der Intention, dort als Zuwendung und Darbringung des eucharistischen Opfers für die Bedürfnisse der streitenden und leidenden, und die Verherrlichung der triumphirenden Kirche. Ganz analog hiermit ist der den Memento entsprechende Theil des 135. Psalmes aus V. 5. 6. 8. 12. 13 des 115. Psalmes, in welchem wir das Prototyp der Litanei erkannt haben, entlehnt.

Wir können nun zu der Erklärung des „Segnens" oder „Danksagens", welche Ausdrücke die neutestamentlichen Autoren unterschiedslos vom Brode wie vom Kelche brauchen, übergehen. Nach 1. Kor. 10, 16 findet die Wandlung des Weines in das Blut Christi durch das Aussprechen der Eulogie oder das „Segnen" statt. Da nun der h. Paulus 1. Kor. 11, 23 ff. die Gläubigen nach V. 20 über die richtige und giltige Feier der h. Eucharistie

belehren will, aber keine anderen Worte Christi, als die beiden Distributionsformeln, anführt, so müssen diese Formeln zugleich auch den wesentlichsten Inhalt jenes die Konsecration bewirkenden „Segnens" bilden. Diese Beziehung des Segnens oder Danksagens auf die Wandlungsworte bestätigt sich auch dadurch, daß es zweimal, beim Brode und beim Weine, erwähnt wird, mithin eine auf jedes der beiden eucharistischen Elemente in eigenthümlicher Weise anwendbare Formel bezeichnen muß. Als eigentlichen Höhepunkt des „Segnens" oder „Danksagens" Christi haben wir also die Wandlungsworte zu betrachten; der letztere Ausdruck weist aber zugleich darauf hin, daß diese nur einen Theil eines Gebetes ausmachten, welches das große Hallel im Lichte des neuen Bundes paraphrasierte und das unmittelbare Muster des großen eucharistischen Gebetes, des Kanons, ward. Da diese „Eulogie" oder „Eucharistie" des Herrn die Konsecration enthielt, so muß sie, gemäß unsern obigen Ausführungen über den Parallelismus des großen Hallels mit dem Kanon, nach dem 24. Verse des 136. (oder dem 14. des 135.) Psalmes angesetzt werden.

Das „Brodbrechen", welches Apstg. 2, 42. 46; 20, 7 als technischer Ausdruck für die ganze Liturgie erscheint, kam im Pascharituale sonst nicht an dieser Stelle vor, sondern nur zu Anfange des Mahles, wo ein Brod zuerst, vor der Eulogie über das Brod und das Ungesäuerte, in zwei Hälften, nach derselben noch in Stücke zum rituellen Essen für die Theilnehmer gebrochen ward. In der christlichen Liturgie hatte das Brechen nicht nur den Zweck, die Hostie unter die Kommunicirenden zu vertheilen (vgl. 1. Kor. 10, 7), sondern auch den Opfertod des Heilandes symbolisch darzustellen (Luk. 22, 19; 1. Kor. 10, 16; 11, 24). Da das Brechen zwischen dem Segnen und Geben erwähnt wird, zwischen dem großen Hallel und dem Trinken des Hallelbechers aber nur die von letzterem untrennbare Weineulogie vorkommt, so folgte das Brechen unmittelbar auf die das große Hallel beschließende Liedeulogie.

Es ist sicher anzunehmen, daß der göttliche Erlöser die Weineulogie durch eine ähnliche, aber der Bedeutung der hehren Feier angemessenere ersetzte, welche dann dem Gebete vor der Kommunion in der Liturgie als Prototyp diente. Das mit den beiden Distributionsformeln verbundene Geben der eucharistischen Gestalten entspricht selbstverständlich dem Trinken des Hallelbechers im Pascharituale.

Auch die Eulogie nach dem Trinken des Bechers ist wohl vom Heilande sachgemäß umgeändert worden, jedoch mit Beibehaltung ihrer allgemeinen Anordnung, da noch das aus ihr entstandene (im Oriente nicht wechselnde) Gebet nach der Kommunion gleich jener Eulogie zuerst Danksagungen und alsdann Bitten enthält. Die Bemerkung ὑμνήσαντες ἐξῆλθον (Matth. 26, 30; Marc. 14, 26) bedeutet nicht, daß Christus mit den Jüngern vor dem Weggehen noch einen besonderen Psalm oder Hymnus gesungen habe, sondern nur, daß sie die ganze, mit der Eulogie nach dem Trinken des letzten Bechers schließende, Hallelfeier beendigt hatten.

Für spätere, nachchristliche Bestandtheile des Pascharituals halten wir den Hymnus Nisch'math kol chaj, welcher der (schon in der Mischna erwähnten) Liedeulogie vorhergeht und bereits Polemik gegen das Christenthum zu enthalten scheint; sowie die von manchen Autoritäten nach dem Hallel vorgeschriebene Halleleulogie[1]).

Zur besseren Veranschaulichung der bisher gewonnenen Resultate lassen wir eine vergleichende Zusammenstellung der Einsetzungsfeier mit der ursprünglichen christlichen Liturgie folgen. Jene beruht auf Kombination der ältesten jüdischen Zeugnisse über die Hallelfeier am Osterabende mit den Angaben der neutestamentlichen Berichterstatter, diese auf dem, wo nöthig, durch die anderen alten Liturgien und patristische Zeugnisse berichtigten Formulare der apostolischen Konstitutionen. Diejenigen Theile der apostolischen Liturgie, welche in der Einsetzungsfeier kein Vorbild haben, sind in dieser Tabelle der Uebersichtlichkeit wegen unerwähnt geblieben.

---

[1]) Aus dem oben erwähnten handschriftlichen Rituale des Saadias sei hier dessen von dem üblichen Texte stark abweichende Form der Halleleulogie mitgetheilt: „Preisen sollen dich, o Herr unser Gott, mit uns alle deine Werke; und deine Frommen, die Gerechten, welche deinen Willen thun, dein Gesetz halten, sie alle, dein Volk vom Hause Israel, sollen mit Jubel deinen Namen bekennen, benedeien, preisen, rühmen und erheben; denn es ist gut, dich zu bekennen, und es geziemt sich, deinem Namen zu lobsingen täglich und immerdar, da er erhaben ist über jede Benedeiung und Verherrlichung. Gelobt seist du, Herr unser Gott, König der Welt, Gott, König, verherrlicht, gepriesen, gerühmt durch unseren Mund und den Mund alles Lebenden, göttlicher und ewiger König, dessen Name stets glorreich ist, der da herrscht auf immer und ewig!"

Einsetzungsfeier.	Apostolische Liturgie.
1. Eingießen des Weines und Wassers in den Kelch.	1. Eingießen des Weines und Wassers in den Kelch.
2. Psalm 115, Vulg. 113, 9 (1) ff.	2. Litanei mit Oration.
3. Nehmen von Brod und Kelch.	3. Herbeibringen von Brod und Kelch zum Altare.
4. Psalm 116 (Vulg. 114—115) und Oblationsgebet Christi (nach Luk. 22, 17).	4. Oblationsgebet (Secreta).
5. Psalm 117—118 (Vulg. 116—117).	5. Präfation mit Sanctus und Benedictus.
6. Psalm 136 (Vulg. 135) oder Ps. 135 (Vulg. 134).	6. Kanon.
a. Ps. 136, 1—3 oder 135, 1—3.	a. Preis der göttlichen Vollkommenheit an sich.
b. Ps. 136, 4—9 oder 135, 4—7.	b. Dank für die Schöpfung.
c. Ps. 136, 10—22 oder 135 8—12.	c. Dank für die alttestamentlichen Heilsvorbereitungen.
d. Ps. 136, 23—24 oder 135, 13—14.	d. Dank für die Erlösung durch Christum.
e. Konsecrationsgebet Christi.	e. Konsecration.
f. Ps. 136, 25 oder 135, 15—20.	f. Anamnesis, Aufopferung, Epiklesis, Memento.
g. Ps. 136, 26 oder 135, 21; Liedeulogie.	g. Schlußdoxologie.
7. Brechen.	7. Brechen.
8. Eulogie vor dem Trinken des Kelches.	8. Gebet vor der Kommunion.
9. Kommunion mit den Distributionsformeln.	9. Kommunion mit den Distributionsformeln.
10. Eulogie nach dem Trinken des Kelches.	10. Gebet nach der Kommunion.

Die apostolische Liturgie, deren Anordnung von dem h. Justinus Martyr auf den auferstandenen Heiland selbst zurückgeführt wird, ersetzte die Psalmen und Eulogien des Hallels, welche Christus bei dem Uebergange des alten Bundes in den neuen in der Einsetzungsfeier neben eigenen Gebeten noch beibehalten hatte, durch specifisch christliche Formulare, schloß sich aber in Plan, Gedankengang und theilweise selbst Wortlaut möglichst enge an das Hallel an. Wir finden daher auch, daß diese Liturgie, welche sich aus den apostolischen Konstitutionen eruiren und durch Clemens von Rom, Justinus Martyr, Origenes, Cyrill von Jerusalem, Chrysostomus und das Concil von Laodicea controlieren läßt, alle Bestandtheile der Einsetzungsfeier in der Missa fidelium beibehalten und nur vier neue hinzugefügt hat, nämlich den Friedenskuß und die Händewaschung vor der Oblation, das Sancta sanctis vor der Kommunion und die Benediction am Schluße. Daß der Oration und dem Gebete vor der Kommunion eine Litanei, der Postcommunio eine Gebetsermahnung des Diakons vorausgeschickt ward, kann nur als Erweiterung, nicht als Veränderung des ursprünglichen Planes gelten. Dagegen hat die (aus alttestamentlichen Lectionen, Psalmodie, Epistel, Evangelium, Homilie und feierlicher Entlassung der Katechumenen, Energumenen und Büßer bestehende) Missa catechumenorum keinerlei Vorbild in der Einsetzungsfeier, sondern ist erst von den Aposteln der eigentlichen Opferfeier als exoterischer Eingang vorgesetzt worden. Das Princip biblischer Lectionen und daran angeknüpfter Predigt entnahmen sie dem Schluße des jüdischen Sabbatmorgengebetes. Noch ist zu bemerken, daß das Sanctus sammt dem darauf überleitenden Schlußtheile der Präfation einem in das dritte der uralten „Achtzehngebete“ aufgenommenen Responsorium, der sog. Keduscha, entlehnt ist, während die übrige Präfation inhaltlich, Hosanna und Benedictus wörtlich dem letzten Hallelpsalme entspricht

So groß ist die Aehnlichkeit der alten Liturgie mit der Einsetzungsfeier, daß diese in den beiden einzigen Fällen, wo die apostolischen Konstitutionen über die Reihenfolge der Bestandtheile jener Zweifel lassen, die Entscheidung gibt, welche dann durch Vergleichung und geschichtliche Untersuchung der Liturgien bestätigt wird. Diese beiden Bestandtheile, deren Stellung im Ganzen nach den apostolischen Konstitutionen zweifelhaft scheint, sind die Zubereitung

der Elemente, namentlich das Eingießen von Wein und Wasser in den Kelch, und das Brechen der h. Hostie. Das Eingießen und Mischen muß dem Pascharituale zufolge vor dem Hallel, ganz am Anfange der Einsetzungsfeier, stattgefunden haben; in der Liturgie also vor der Litanei, wo es auch der ostsyrische (chaldäische) Ritus hat. Zu demselben Resultate führt die Angabe des h. Justinus Martyr, daß in dem bei der Oblation zum Altare gebrachten Kelche Wein und Wasser schon gemischt enthalten waren. Die übrigen Riten, welche die Zubereitung der Elemente noch früher, meistens ganz am Anfange der Messe, ansetzen, stimmen hiermit überein, da ja die zwischen der Zubereitung und der Litanei liegende Missa catechumenorum nicht ursprünglich, sondern von den Aposteln hinzugefügt ist. Wirklich abweichend ist also nur der römische Ritus, welcher Eingießen und Mischen erst nach der Herbeibringung der Elemente zum Altare hat; was sich theils daraus erklärt, daß man jene Handlungen, statt vor, zuerst während und endlich nach der Litanei vornahm, theils daraus, daß im späteren römischen Ritus die eucharistischen Elemente aus den erst unmittelbar vor der Oblation gesammelten Gaben der Gläubigen ausgewählt wurden.

Das Brechen geschah in der Einsetzungsfeier, wie wir oben nachgewiesen haben, zwischen dem Kanon und dem Gebete vor der Kommunion, welchem später das Paternoster substituirt ward (jedoch, mit Ausnahme des römischen Ritus, unter Beibehaltung eines eigenen Vorkommuniongebetes.) Dieselbe Stellung hat es in allen Riten; nur im griechischen (byzantinischen), welchem hierin der armenische, maronitische und seit Gregor dem Großen auch der römische nachgebildet sind, folgt es auf das Gebet vor der Kommunion. Der Grund zu dieser Veränderung liegt theilweise wieder darin, daß man das Brechen zuerst während und dann nach der kürzeren Litanei des Diakons vor dem Vorkommuniongebete, welcher es ursprünglich vorherging, ansetzte; aber auch darin, daß man das Sancta sanctis nach dem Vorkommuniongebete später mit der Elevation verband, zu welcher man eine noch nicht gebrochene Hostie bedurfte.

Die apostolische Missa fidelium bestand also aus sieben **Gebeten** (Oration, Secreta, Präfation, Kanon, Vorkommuniongebet, Postcommunio, Benediction), deren erstem und fünftem der Diakon eine Litanei, dem sechsten eine Aufforderung zur Danksagung voraus-

schickte; aus sechs Handlungen (Zubereitung der Elemente, Friedenskuß, Händewaschung, Oblation, Brechen, Kommunion), deren zweite und fünfte von dem Pax vobiscum des Priesters, die vierte von einer Ermahnung des Diakons zur Andacht eingeleitet ward, während die sechste von den Distributionsformeln und dem Kommunionpsalme begleitet war; und aus einem Hymnus, dem Sancta sanctis. Hierzu kam dann noch die Missa catechumenorum mit fünf Perikopen (zwei alttestamentliche Lectionen, Psalmodie mit Responsorien des Volkes, apostolische Lection, Evangelium) und drei Entlaßungsgebeten (für die Katechumenen, Energumenen und Büßer) mit vorhergehenden Litaneien des Diakons. Veränderlich waren ursprünglich, wie noch jetzt im Oriente, nur die Schriftlectionen, Psalmen und Responsorien; doch hatten die Seelenmessen eine eigene Litanei und Oration (Const. apost. VIII, 41). Den äußersten Gegensatz hierzu bildet der gallikanische Ritus, in welchem alle Gebete wechseln, während im römischen nur Oration, Secreta, Präfation, Postcommunio und Benediction (oratio super populum) veränderlich sind.

In der folgenden vergleichenden Zusammenstellung der apostolischen mit der griechischen und römischen Liturgie haben wir zwei Abweichungen der apostolischen Konstitutionen von der Einsetzungsfeier aus den andern Quellen berichtigt. In diesem Apokryphum findet sich nämlich das aus dem 118. Psalme entnommene Hosanna und Benedictus qui venit in nomine Domini nur in der hymnusähnlichen Antwort des Volkes auf das Sancta sanctis, aber nicht nach dem Sanctus. Ferner hat es nur die Danksagung für die Erlösung im Kanon, dagegen die für die Vollkommenheit Gottes, die Schöpfung und alttestamentliche Heilsvorbereitung schon in der Präfation, was den ältesten Dokumenten des griechischen, koptischen, syrischen und chaldäischen Ritus, auch dem Hymnus Apostolorum (einer merkwürdigen Paraphrase des Kanons in dem fälschlich sogenannten „Antiphonar" von Bangor), widerspricht.

Im römischen Ritus sind zwei bedeutendere Umstellungen zu bemerken. Die Danksagung für die göttliche Vollkommenheit, für Schöpfung, Verheißung und Erlösung zwischen Sanctus und Konsecration ist, in Folge der stärkeren Einwirkung des Kirchenjahres auf die Liturgie, ganz weggefallen und durch das früher nach der Konsecration stehende Memento vivorum ersetzt. Außerdem hat das ursprünglich dem Brechen vorhergehende Pax Domini sit semper

vobiscum Veranlaßung gegeben, den Friedenskuß nach dieser Formel, also vor der Kommunion anzusetzen; so schon zur Zeit des Papstes Innocenz I., während ihn der h. Justinus Martyr, der zweitälteste Zeuge der römischen Liturgie, noch an seiner ursprünglichen Stelle zwischen Oration und Oblation kennt. Der mailändische Ritus hat die Ankündigung des Friedenskusses nach dem Evangelium, diesen selbst aber bereits an derselben Stelle, wie das jetzige römische Missale. Auch das Brechen und die Commixtio specierum. welche Gregor I., wie schon bemerkt, dem Paternoster nachstellte, hat jener Ritus noch vor demselben. Das Oremus nach dem Credo leitete ursprünglich ein Gebet ein, welches seiner Stellung gemäß der (später an den Anfang der Messe verlegten) apostolischen Litanei-Oration entsprechen muß, daher ihm auch in der mailändischen Liturgie, wo es sich als oratio super sindonem erhalten hat, Kyrieeleison vorhergeht. Die Händewaschung hatte auch der römische Ritus früher vor der Oblation.

Hinsichtlich des griechischen Ritus ist zu bemerken, daß der apostolischen Litanei und Oration der Gläubigen die Ektenie des Diakons, nebst dem darauf folgenden priesterlichen Gebete, nach dem Evangelium entspricht. Um die Liturgie mit Gebet beginnen zu lassen[1]), hat man später eine ähnliche Litanei (die sog. Irenika) nebst Oration auch den Psalmen und Schriftlectionen vorausgeschickt. Endlich ist noch aus der Ermahnung des Diakons vor der Oblation zur andächtigen Theilnahme an der Opferfeier (deren ursprüngliche kürzere Form vor die Präfation gerathen ist) eine dritte Ektenie geworden, welche vor der Herbeibringung der Elemente zum Altare begonnen, nach derselben vollendet wird und das Oblationsgebet (Secreta) einleitet. Man könnte diese drei Litaneien mit ihren Orationen schon in den drei „Gebeten der Gläubigen" vermuthen, welche die apostolischen Konstitutionen (2, 59) und das Konzil von Laodicea (can. 19) in einer für uns nicht mehr sicher verständlichen Weise erwähnen; aber die Analogie der anderen Riten und die compacte Planmäßigkeit der ursprünglichen Liturgie spricht dagegen. Auch ergibt sich aus den apostolischen Konstitutionen, der Jakobusliturgie, dem ostsyrischen Ritus und der von Giorgi herausgege-

[1]) So lange die Missa catechumenorum bestand, war dies nicht möglich, weil man im christlichen Alterthume zwar für Nichtchristen, Katechumenen und Büßer, aber nicht mit ihnen betete.

benen griechisch-koptischen Litanei, daß die ursprüngliche **eine** Litanei die jetzt auf die Irenika und die Ektenie vertheilten Bitten gleichmäßig enthielt. Uebrigens scheinen jene Stellen, namentlich der laodicenische Kanon, schon frühzeitig die liturgische Theorie und Praxis des Orients in verschiedenem Sinne beeinflußt zu haben. Denn während die Syrer die drei „Gebete der Gläubigen" mit dem Gebete des Friedenskusses, der Oration und Secreta identificieren, haben die Griechen die Zahl durch Einschiebung zweier, bei den Armeniern noch fehlenden Gebete herauszubringen gesucht, nämlich eines „Gebetes nach der Ausbreitung des Corporale's" und eines „zweiten Gebetes der Gläubigen" (nach der ersten Hälfte der ebenerwähnten dritten Ektenie), an welche sich dann als drittes das Oblationsgebet (Secreta) anschließt. Die Händewaschung haben wir an ihrer ursprünglichen, im italogriechischen und armenischen Ritus noch bewahrten Stelle gelassen, welche auch von Germanus und Simeon von Thessalonike bezeugt wird; der gewöhnliche griechische Ritus kennt sie nur am Anfange der Messe und vor dem Sancta sanctis. Das Orate fratres, welches in allen Riten dem Oblationsgebete vorhergeht und schon in den apostolischen Konstitutionen durch die Worte: „der Bischof betet **mit den Priestern** im Stillen" angedeutet wird, ist im griechischen Ritus etwas zu früh angesetzt und auch inhaltlich einigermaßen alterirt worden.

Obgleich sich die übrigen Riten ebenso leicht auf die apostolische Liturgie zurückführen lassen, beschränken wir unsere vergleichende Zusammenstellung, um nicht durch Beibringung allzuvielen Stoffes zu ermüden, auf die beiden den Lesern dieser Zeitschrift bekanntesten Messen, die römische und griechische (byzantinische). Mit jener ist im Wesentlichen auch die ambrosianische (mailändische), mit dieser die armenische Messe gleichförmig. Die wichtigsten Punkte, in welchen sich die Kirchen des h. Ambrosius und des Erleuchters Gregor eine größere Ursprünglichkeit bewahrt haben, als die des Apostelfürsten und des h. Chrysostomus, sind schon vorher angedeutet worden; außerdem sei erwähnt, daß jene beiden Riten noch regelmäßig eine prophetische Lection und die ursprüngliche Psalmodie vor der apostolischen Lection haben, und daß die ambrosianische Liturgie an gewissen Tagen eine vollständige Litanei statt des Kyrieeleison und ganze Psalmen statt der Kommunionantiphone beibehält.

Ueber die anderen großen Riten, den alexandrinischen, westsyrischen (jerusalemisch-antiochenischen), ostsyrischen (chaldäischen) und gallikanischen, bemerken wir nur, daß man die Urgestalt der beiden ersten in den Liturgien der koptischen, äthiopischen und syrischen Monophysiten, nicht, wie gewöhnlich geschieht, in den durch und durch byzantinisirten orthodoxen griechischen Liturgien des Marcus und Jakobus, ebenso die der gallikanischen vorzugsweise in dem spanischen (mozarabischen) Ritus suchen muß. Denn wie schon fast seit der Ausbildung von einander verschiedener Riten (im 4. Jahrh.) der römische alle occidentalischen immer mehr verdrängte oder doch, mit Ausnahme des mozarabischen, nach seinem Muster umgestaltete, so beeinflußte und ersetzte die byzantinische Liturgie allmählig die übrigen Riten der orientalischen Rechtgläubigen. Auch die maronitische Form des westsyrischen Ritus ist mehr vom byzantinischen beeinflußt, als die monophysitische (jakobitische), daher diese die fractio und commixtio noch nach dem Kanon, jene vor der Kommunion hat. Wir heben dies deshalb hervor, weil der gelehrte und geistreiche R e n a u d o t durch seine fixe Idee, jakobitisch und maronitisch sei identisch, diesen Theil der Liturgik arg verwirrt hat. Dem jakobitischen Ordo Missae schickte er einen anderen, in Wirklichkeit maronitischen, voraus, welchen er ebenfalls für jakobitisch erklärte, obgleich ihn schon ein Blick in das gedruckte maronitische Missale über den wahren Sachverhalt hätte belehren können; ebenso entnahm er die syrischen Anaphoren des Jakobus und Xystus aus maronitischen Handschriften, ohne zu merken, daß sich daraus, z. B. bezüglich der fractio, offenbare Widersprüche mit dem jakobitischen Ordo Missae und den übrigen, aus monophysitischen Handschriften stammenden, Anaphoren ergaben. Die ostsyrische Liturgie, die einzige, welche nicht aus dem Griechischen übersetzt ist, ist auch von byzantinischer Einwirkung frei und dem apostolischen Prototype sehr ähnlich geblieben; ihre erheblicheren Abweichungen beschränken sich darauf, daß die Entlaßung der Katechumenen erst nach der Litanei-Oration und der Friedenskuß nach der Secreta stattfindet.

Alle späteren unwesentlichen Ausschmückungen sind in der Tabelle weggelassen. Die vorgesetzten Zahlen bezeichnen diejenigen Bestandtheile der römischen und griechischen Messe, welche der apostolischen entsprechen; in letzterer ist das schon in der Einsetzungsfeier Vorhandene nochmals durch gesperrten Druck hervorgehoben.

Römische Liturgie.

Introitus (Anticipation von n. 2).
7. Kyrieeleison.
Gloria in excelsis.
8. Oration.
1. Alttestamentliche Lectionen.
2. Psalmodie.
3. Apostolische Lection.
Graduale (Fortsetzung von n. 2).
4. Evangelium.
Credo.
Oremus (ursprüngliche Stelle von n. 7—8).
Psalmodie während der Oblation des Volkes.
12. Herbeibringen der Elemente zum Altare.
6. Zurichten der Hostie, Eingießen von Wein und Wasser.
10. Händewaschung (früher vor n. 12).
13. Orate fratres, Secreta.
14. Präfation mit Sanctus.
15. Kanon (Memento der Lebenden und der Heiligen; Konsecration; Anamnesis, Aufopferung und Epiklesis; Memento der Verstorbenen; doxologischer Schluß).
19. Paternoster.
17. Brechen.
16. Pax Domini sit semper vobiscum.
Commixtion der Species.
Agnus Dei.
9. Friedenskuß.
21. Kommunion mit den Distributionsformeln; Psalmodie während der Kommunion des Volkes.
23. Gebet nach der Kommunion.
24. Oratio super populum.
25. Ite missa est.

Apostolische Liturgie.

Missa catechumenorum.

1. Zwei alttestamentliche Lectionen.
2. Psalmodie mit Responsorien des Volkes.
3. Apostolische Lection.
4. Evangelium.
5. Litaneien und Orationen vor Entlaßung der Katechumenen, Energumenen und Büßer.

Missa fidelium.

6. **Zurichten der Hostie, Mischen von Wein und Wasser.**
7. **Litanei des Diakons.**
8. **Oration des Priesters.**
9. Pax Dei cum omnibus vobis; Friedenskuß.
10. Händewaschung.
11. Mahnung des Diakons zur Andacht bei der Opferfeier.
12. **Herbeibringen der Elemente zum Altare.**
13. **Oblationsgebet (Secreta),** vorher Orate fratres.
14. **Präfation mit Sanctus.**
15. **Kanon (Lob und Dank für die göttliche Vollkommenheit, die Schöpfung, Verheißung und Erlösung; Konsecration; Anamnesis, Aufopferung und Epiklesis; Memento der Lebenden, Heiligen und Verstorbenen; doxologischer Schluß).**
16. Pax Dei sit cum omnibus vobis.
17. **Brechen.**
18. Litanei des Diakons.
19. **Gebet des Priesters vor der Kommunion.**
20. Sancta sanctis und dessen Beantwortung durch einen Hymnus des Volkes.
21. **Kommunion mit den Distributionsformeln;** Psalm 33 während der Kommunion des Volkes.
22. Mahnung des Diakons zur Danksagung.
23. **Gebet nach der Kommunion.**
24. Benediction.
25. Abite in pace.

Griechische Liturgie.

6. Zurichten der Hostie, Eingießen von Wein und Wasser (an der Prothesis oder Kredenz).
   Die Litanei Irenika mit Oration (Anticipation von n. 7—8).
2. Psalmodie mit Antiphonen nach jedem Verse.
   Trishagion.
3. Apostolische Lection, vorher der Versus Prokeimenon (Wiederholung von n. 2), nachher Alleluja.
4. Evangelium.
7. Litanei (Ektenie).
8. Oration der Ektenie.
5. Litanei und Oration vor Entlaßung der Katechumenen.
   Kurze Ektenie mit dem Gebete nach Ausbreitung des Corporale's.
11. Anfang der dritten Litanei (oder bloß kurze Ektenie).
   Zweites Gebet der Gläubigen.
   Cherubischer Hymnus.
10. Händewaschung.
12. Herbeibringen der Elemente zum Altare.
   Orate fratres (etwas verändert).
   Vollendung der dritten Litanei (Schluß zu n. 11).
13. Oblationsgebet.
9. Friedenskuß.
   Credo.
   Mahnung des Diakons zur Andacht bei der Opferfeier (ursprüngliche Form von n. 11).
   Miserationem pacis, sacrificium laudis (aus n. 13).
14. Präfation mit Sanctus.
15. Kanon (Lob und Dank für die göttliche Vollkommenheit, die Schöpfung, Verheißung und Erlösung; Konsecration; Anamnesis, Aufopferung und Epiklesis; Memento der Heiligen, Verstorbenen und Lebenden; doxologischer Schluß).
16. Et erunt miserationes magni Dei et Salvatoris nostri Jesu Christi cum omnibus vobis.
18. Litanei des Diakons.
19. Paternoster, Gebet vor der Kommunion.
20. Sancta sanctis (mit Elevation) und Antwort des Volkes.
17. Brechen, unterdessen der Psalmvers Koinonikon.
   Commixtion der Species.
21. Kommunion mit den Distributionsformeln; Psalmodie während der Kommunion des Volkes.
22. Mahnung des Diakons zur Danksagung.
23. Gebet nach der Kommunion.
25. Procedamus in pace.
24. Benediction (außerhalb des Presbyteriums).



Wir schließen mit einigen Andeutungen über die dogmatischen Folgerungen aus den obigen Ergebnissen. Zunächst ist es höchst bedeutsam, daß die christliche Liturgie aus dem Hallel entstanden ist, welches nicht nur nach dem Paschamahle, also bei der vorbildlichen Kommunion, sondern auch vorher bei der eigentlichen Opferhandlung, während des Schlachtens der Osterlämmer im Tempel, von den Leviten gesungen ward. Demgemäß besteht die Missa fidelium aus zwei Haupttheilen, der Darbringung des Opfers und seiner Darreichung zur Kommunion; den Uebergang bildet das Brechen, welches sowohl den Opfertod des Heilandes, als auch seine dadurch ermöglichte Hingabe als Speise für die Gläubigeu symbolisirt. Bezüglich jenes ersten sacrificiellen Haupttheiles ist zu beachten, daß dieselben Bitten für die Kirche und die Welt, welche ihn als bloße Gebete oder Bestimmung der Applicationsintention beginnen, gegen Ende als Darbringung und Zuwendung des eucharistischen Opfers für diese Anliegen wiederholt werden. Hiedurch erscheint die Konsecration, welche mit der Aufopferung des Leibes und Blutes Christi sachlich identisch ist, in der Bezeichnung durch Worte ihr unmittelbar vorhergeht, recht deutlich als der eigentlich wesentliche Mittel- und Höhepunkt der ganzen Feier, welchen die Gläubigen mit vertrauensvollem Gebete erwarten und von welchem sichere Erhörung ausgeht. Das Oblationsgebet (Secreta) drückt die Intention aus, das eucharistische Opfer darzubringen, als dessen Früchte die in der Litanei-Oration erbetenen Gnaden erwartet werden. Das große eucharistische Gebet (Präfation und Kanon), in welchem die Opferung vollzogen wird, spricht auch deren Bedeutung unter allen ihren, den verschiedenen alttestamentlichen Opferarten, deren Erfüllung sie ist, entsprechenden Gesichtspunkten aus. Das Opfer des neuen Bundes ist das vollkommenste Lobopfer, da nur durch die Selbstdarbringung des in ihm gegenwärtigen Gottmenschen die ewige, unendliche Herrlichkeit, welche der dreieinige Gott in sich hat und in der Schöpfung und Erlösung, insbesondere in der Einsetzung der h. Eucharistie selbst, offenbart, geziemend verherrlicht wird; das vollkommenste Dankopfer, indem es allein den gebührenden Dank für alle jene göttlichen Wohlthaten leistet, deren höchste und bleibende Vollendung es eben selbst ist; das ausreichende Sühnopfer, weil es als die perenne Darstellung und Fortsetzung des sündentilgenden und heilbringenden Opferleidens

des Erlösers die stets überreich fließende Quelle der Vergebung und der Gnade geworden ist; das wirksamste Bittopfer, weil alle Anliegen der Kirche, für welche dieses dem Vater unendlich wohlgefällige Opfer seines Sohnes dargebracht wird, in ihm und durch es Gewißheit der Erhörung finden. Wie klar diese Gedanken von jeher in der Liturgie ausgedrückt waren, möge der unmittelbar auf die Wandlungsworte folgende, die Anamnesis, Aufopferung und Epiklesis (Unde et memores, Offerimus, Supplices) enthaltende Satz der apostolischen Konstitutionen beweisen: „Eingedenk nun seines Leidens und Todes, seiner Auferstehung von den Todten und Auffahrt gen Himmel, auch seiner künftigen zweiten Wiederkunft, in welcher er kommen wird mit Herrlichkeit und Macht, zu richten die Lebendigen und die Todten, und zu vergelten einem Jeden nach seinen Werken, opfern wir dir, unserm Könige und Gotte, nach seiner Anordnung dieses Brod und diesen Kelch auf, indem wir dir durch ihn dafür Dank sagen, daß du uns gewürdigt hast, vor dir zu stehen und dir als Priester zu dienen; und bitten dich, du, o bedürfnißloser Gott, mögest gnädig herabschauen auf diese dir vorgelegten Opfergaben und an ihnen Wohlgefallen haben zur Ehre deines Christus, und deinen heiligen Geist, den Zeugen der Leiden des Herren Jesu, herabsenden auf dieses Opfer, damit er erscheinen lasse dieses Brod als den Leib deines Christus und diesen Kelch als das Blut deines Christus, auf daß die davon Empfangenden gestärkt werden zur Frömmigkeit, Vergebung der Sünden erlangen, von dem Teufel und seinem Truge befreit werden, mit dem heiligen Geiste erfüllt, deines Christus würdig gemacht und des ewigen Lebens theilhaftig werden, indem du ihnen versöhnt bist, allmächtiger Herscher.“

Die danksagende Recapitulation der Schöpfung und Erlösung im Kanon der alten Liturgie ist nicht als bloße historische Reminiscenz, sondern daraus zu erklären, daß die Vollendung und das Centrum des ganzen Heilswerkes, das eucharistische Opfer des Erlösers, in der Liturgie wirklich vollzogen wird und gegenwärtig ist. Auf die Frage, inwiefern die h. Eucharistie ein Opfer sei, antworten die alten Liturgien zunächst gleich den Kirchenvätern: weil sie mit dem Kreuzesopfer identisch ist. Die weitere Frage, wodurch diese Identität entstehe, erledigt sich zunächst durch die besonders auf den Hebräerbrief begründete Theorie Thalhofer's

und anderer neuerer Theologen, daß durch die fortdauernde Opfergesinnung des „ewigen Hohenpriesters“, welcher sich selbst „durch den ewigen Geist Gott makellos durchgebracht hat“ und „immerdar lebt, um für uns zu intercediren“, eine Continuität zwischen dem Kreuzesopfer und dem eucharistischen hergestellt werde. Denn erst dieser bleibende Willensentschluß Christi, sich dem Vater für das Heil der Welt darzubringen, bestimmt seine Tödtung, welche an sich nur das furchtbarste Verbrechen sein würde, zu der Bedeutung eines Opfers. Jedoch ist der von Döllinger aufgebrachte Ausdruck „himmlisches Opfer“ zu vermeiden, da diese bleibende Opfergesinnung noch nicht an sich ein actuelles Opfer ist, sondern nur die Möglichkeit bietet, das einst am Kreuze gebrachte Opfer jederzeit zu erneuern. Diese actuelle Erneuerung findet aber nicht (wie Vasquez lehrte) durch bloße Beziehung auf das Kreuzesopfer statt, indem der wahre am Kreuze für uns geopferte Leib Christi in einer neuen Daseinsweise gegenwärtig gesetzt wird; sondern hierzu muß noch die in den Wandlungsworten principiell gegebene und nur wegen der Leidensunfähigkeit des verklärten Heilandes nicht real eintretende Destruction, die Trennung des Leibes vom Blute, hinzukommen, wie Lessius nach patristischen Zeugnissen ausgeführt hat. Die h. Eucharistie ist also ein mit dem am Kreuze dargebrachten identisches Opfer, weil in ihr der am Kreuze geopferte und durch seine fortdauernde Opfergesinnung in diesem Zustande potentiell verharrende Erlöser unter der Form sacramentaler Destruction gegenwärtig gesetzt wird und so jenes Opfer actuell erneuert. Das Kreuzesopfer verhält sich zu der bleibenden Opfergesinnung Christi und zu dem Meßopfer ähnlich, wie der Rechtfertigungsact zu dem Habitus der heiligmachenden Gnade und zu den daraus hervorgehenden einzelnen Acten der Liebe Gottes.

An die Opferfeier schließt sich das Opfermahl, die Kommunion, an, welches der h. Eucharistie, im Gegensatze zu den alttestamentlichen Sühnopfern, deshalb nicht fehlt, weil der Opfertod Christi eine vollkommene Sühnung und daher auch ungehemmte Gemeinschaft, ja Vereinigung mit Gott bewirkt (vgl. diese Ztschr. 1878, S. 770). Dem Vorbereitungs- und Danksagungsgebete der Liturgie entsprechen, wie früher bemerkt, im Pascharituale die Eulogien vor und nach dem Trinken des Hallelbechers. Wenn wir aber annehmen, daß der göttliche Erlöser bei dem „Brechen“ das Cere-

moniell des Brechens und Darreichens des Brodes befolgt habe, welches im alten Paschârituale[1]) unmittelbar vor dem Mahle stattfand, so würden zwischen dem rituellen Brechen in zwei Hälften und der Weineulogie noch die während der Elevation gesprochenen Eulogien über das Brod und über das Ungesäuerte, sowie das Brechen für die Kommunion einzuschalten sein. Allerdings scheint die Eulogie über das Ungesäuerte („Gelobt seist du, Herr unser Gott, König der Welt, der du uns geheiligt hast durch deine Gebote und uns befohlen hast, das Ungesäuerte zu essen") Berührungspunkte mit dem Vorkommuniongebete der apostolischen Konstitutionen (welches in der griechischen Liturgie zur Einleitung des Paternosters geworden ist), darzubieten[2]).

---

[1]) Das seit der Zerstörung des Tempels und dem Aufhören des Opferkultus übliche Ritual der Osterhaggada weicht gerade hinsichtlich des Brodbrechens bedeutend von dem ursprünglichen ab, worüber man das Genauere in unserer Schrift „Messe und Pascha" (S. 43. 45—46) findet.

[2]) Dieses Gebet lautet: „Großer und ruhmvoller Gott, groß an Rath und gewaltig in Werken, Gott und Vater deines heiligen Sohnes Jesu, unseres Erlösers, blicke herab auf uns und auf diese deine Herde, welche du durch ihn erwählt hast zur Ehre deines Namens; heilige unsere Leiber und Seelen, würdige uns, gereinigt von jedem Makel des Fleisches und Geistes der bereiteten Güter theilhaftig zu werden; verurtheile keinen von uns als unwürdig, sondern sei uns Helfer, Beschützer und Vertheidiger durch deinen Christus, mit welchem sei Ruhm, Ehre, Lob, Preis und Danksagung dir und dem h. Geiste in Ewigkeit, Amen." — Noch ein anderer zweifelhafter Punkt sei hier kurz erwähnt. Nach dem Zeugnisse der Mischna lehrte die Schule Schammai's, der zweite Theil des Hallels oder die Psalmodie über dem letzten Paschabecher beginne schon mit dem 114. Psalme In exitu Israel (Vulg. 113, 1—8). Diese Ansicht wird nicht nur durch die Eintheilung der Septuaginta bestätigt, deren sonderbare Vereinigung der Psalmen In exitu und Non nobis sich nur als Einschärfung jener Theorie erklärt, sondern auch durch den hebräischen Text, indem dieser das Responsorium Alleluja vor Ps. 115 anzugeben unterläßt (in den anderen Hallelpsalmen ist es, aber nur im Hebräischen, irrig an das Ende des vorhergehenden Psalmes gerathen). Da der 114. Psalm die Wunderthaten Gottes beim Auszuge Israels aus Aegypten kurz zusammenfaßt, so würden ihm, wenn er wirklich zum Rituale des Hallelbechers, also der Einsetzungsfeier, gehört hätte, die Schriftlectionen nebst der Homilie entsprechen; es hätte dann

Diejenigen Leser, welche zum besseren Verständnisse dieser Abhandlung den vollständigen Text der ursprünglichen Liturgie nachsehen wollen, finden denselben in den apostolischen Konstitutionen (beste Ausgabe von Lagarde), VIII, 5—14, vgl. mit II, 57. Dabei müssen sie sich aber das in den Konstitutionen nach dem Sanctus fehlende Hosanna und Benedictus aus der Antwort des Volkes auf das Sancta sanctis ergänzen und die Danksagung für die göttliche Vollkommenheit, die Schöpfung und Verheißung aus der Präfation in den Anfang des Kanons verlegen, wobei man sich den, allerdings abgekürzten, Kanon der Jakobusliturgie zum Muster nehmen kann. Das Oblationsgebet (Secreta), welches in den apostolischen Konstitutionen nur erwähnt, aber nicht mitgetheilt wird, findet sich ebenfalls am ursprünglichsten in dem langen Gebete der griechischen Jakobusliturgie zwischen dem Orate fratres und der Präfation; die Ursprünglichkeit dieses Gebetes erhellt daraus, daß seine Schlußworte miserationem pacis, sacrificium laudis (aus Ps. 116, 17) wenigstens als Responsorium des Volkes vor der Präfation auch im byzantinischen, armenischen, westsyrischen und alexandrinischen Ritus vorkommen.

---

sogar der Hauptbestandtheil der Missa catechumenorum sein Prototyp in der Einsetzungsfeier. Die Aehnlichkeit wäre um so größer, als vor der Entstehung des neutestamentlichen Kanons nach den alttestamentlichen Lectionen das durch den Auszug aus Aegypten vorgebildete Erlösungswerk Christi aus mündlicher Ueberlieferung verkündigt ward. So findet sich noch in der Jakobusliturgie die uralte Rubrik, daß in jeder Messe aus dem Gesetze und dem Propheten vorgelesen und Menschwerdung, Leiden, Auferstehung, Himmelfahrt und Wiederkunft des Sohnes Gottes verkündigt werden solle (*ἀποδείκνυται*).

Recensionen.

Synaxarium, das ist, Heiligen-Kalender der Coptischen Christen. Aus dem Arabischen übersetzt von F. Wüstenfeld. Gotha, Perthes, 1879. Heft I. und II.

Orientalia von Paul de Lagarde. Erstes Heft. Aus dem 24. Bande der königlichen Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen. Göttingen, Dieterich, 1879.

Paul de Lagarde macht in seiner Beschreibung der koptischen Handschriften der Göttinger Bibliothek S. 43 auf ein Antiphonar (Codex orientalis 125, 16) aufmerksam, aus welchem sich seiner Meinung nach ein vollständiger Kalender herstellen ließe: eine Arbeit, der er sich jedoch nicht unterziehen mochte, weil es ihm blos um die Kritik des Bibeltextes zu thun war (vgl. diese Zeitschr. 1879, S. 598, Anm.). Im Interesse der koptischen Hagiologie müssen wir es sehr bedauern, daß der gelehrte Orientalist dieß zu thun unterlassen hat. Bis jetzt besitzen wir noch keinen vollständigen Kalender der koptischen Kirche, und die arabische Heiligen-Legende[1]), welche Wüstenfeld deutsch herauszugeben begonnen hat, so wie die wenigen, von Lagarde aus den Göttinger Handschriften mitgetheilten heortologischen Fragmente, haben das Bedürfniß eines vollständigen Kalenders neuerdings recht fühlbar erscheinen lassen.

---

[1]) Synaxarium war, genau genommen, nicht mit „Heiligen-Kalender", sondern mit „Heiligen-Legende" zu übersetzen; denn es ist eigentlich die jedesmalige Festlegende, die im großen Tagescanon zwischen der 6. und 7. Ode gelesen wird, ähnlich unsern lectiones propriae secundi Nocturni. Vgl. mein Ἑορτολόγιον, S. XLII.

Wüstenfeld hebt zwar (S. V) hervor, daß in seinem Synaxarium zum ersten Male der koptische Heiligen-Kalender vollständig erscheine; allein ich muß nach Durchsicht der vorliegenden ersten Hälfte constatiren, daß die von ihm benützte Handschrift weder alle üblichen Feste und Commemorationen der Kopten, noch auch, bei allen vorkommenden Festen, die charakteristischen Merkmale der spezifisch-koptischen Tradition enthält. So fehlt, um nur einige Beispiele anzuführen, abgesehen von dem aus andern Riten herübergenommenen Allerheiligenfest[1]), am 15. Hator (November) das Fest des h. Johannes, *τοῦ ἐλεήμονος*; am 23. Tout (Sept.) die Commemoration der h. Thekla, *τῆς πρωτομάρτυρος*, deren Hauptfest am 25. Epip (Juli) gefeiert wird; am 20. Hator (Nov.) die Einweihung der Kirche des h. Theodor, *τοῦ στρατηλάτου*, des Sohnes des Johannes Schutpi; am 22. Koiahk (Decemb.) die Commemoration des h. Pachomius und seiner Schwester Taloscham; am 14. Tobi (Januar) das Fest des h. Maximus; am 19. das Fest vieler hh. Märtyrer zu Latopolis (Esneh oder Asna) in Oberägypten.

Daß Wüstenfeld's Synaxarium überdieß vielfach der besondern Merkmale der spezifisch-koptischen Legende entbehrt, möge man aus einigen Beispielen ersehen. So ist das berühmte koptische Nationalfest der, unter Assistenz der Apostel und Engel, durch den göttlichen Heiland selbst vollzogenen Einweihung der ersten Marienkirche in Aegypten gar nicht mehr aus der trockenen Notiz zu erkennen, welche den 6. Hator (Nov.) auf S. 100 beschließt: „An diesem Tage kam auch der Erlöser mit seinen Schülern zusammen in Koskam, und dort fand der erste Gottesdienst statt, wie der heilige Philotheus und der heilige Cyrillus bezeugen.“ Wie ganz anders strahlt dagegen in echt koptischem Colorit die,

[1]) Dieses Fest wird bei den Lateinern am 1. Nov. gefeiert, bei den Griechen am 1. Sonntag nach Pfingsten; bei den Chaldäern (Nestorianern) am Freitag in der Osterwoche. Eine Feier desselben am 13. Mai wird für Nisibis im 4., für Rom im 7. Jahrh. bezeugt. Vgl. Bickell in der Tübinger theol. Quartalschr. 1866, S. 467—468 und mein *Ἑορτολόγιον*, S. 312—314. In dem koptischen Kalender, der mir eben zur Hand ist, steht es am 23. Paopi (Oktober), welcher Tag unserm 1. Nov. entspricht.

wenn auch apokryphe, aber immerhin doch in's Tagesoffizium aufgenommene Legende, die in der getreuen lateinischen Uebersetzung von Assemani[1]) also lautet: Eodem die: Convenit Christus Dominus cum discipulis suis in montem Cascam in Aegypto, et puris suis manibus consecravit templum in ecclesiam, quam una cum altari Mariae Virginis genitricis suae nomini nuncupavit. Vasa autem ejusdem altaris manibus Michaelis et Gabrielis archangelorum consecrari voluit, quemadmodum testantur patres Theophilus et Cyrillus, patriarchae Alexandrini. Eine andere Abschwächung der koptischen Tradition ist mir gleich am ersten Tage des Monats Tout (Sept.) in der Ankündigung der Heilung des gerechten Job aufgefallen. Sie wird dem Leser aus den zwei sich hier gegenüberstehenden Uebersetzungen, der deutschen von Wüstenfeld und der lateinischen von Assemani, leicht ersichtlich werden.

„An diesem Tage badete sich Hiob der gerechte im Wasser, da wurde er geheilt von allen seinen Schmerzen; so ist es eine wohlthätige Sitte geworden mit dem frischen Wasser, daß sie sich damit Glück wünschen beim Beginn des Jahres."

„Eodem die Job justus, a Gabriele Archangelo lotus, ex omnibus suis doloribus et morbis convaluit; unde mos aqua nova se benedicendi initio anni coptici inductus[2])."

Drittens habe ich, um aus vielen andern noch eines anzuführen, bei Erwähnung des hl. Theodor *τοῦ στρατηλάτου* am 5. Hator (Nov.), S. 99, den allgemein recipirten, exclusiv koptischen Beinamen: Sohn des Johannes Schutpi vermißt; und dennoch hat man in dieser offiziellen, liturgischen Benennung die eigenthümliche Ueberlieferung der Kopten bezüglich unsers Heiligen, so wie den einzigen Erklärungsgrund der außerordentlich hohen Verehrung, in welcher er in Aegypten steht[3]).

---

[1]) Bei Mai, Script. vet. nov. collect. tom. 4. p. 99.

[2]) In dem weiterhin zu besprechenden, noch nicht publicirten Codex der Bollandisten heißt es an diesem Tage: inde, ajunt, exordium habuit consuetudo benedicendi aquae initio anni.

[3]) Im koptischen Brevier kommen drei Feste des hl. Theodor, *τοῦ στρατηλάτου*, vor: Am 20. Epip (Juli) die *ἄθλησις*; am 5. Hator (Novemb.) die *ἀνακομιδὴ τοῦ λειψάνου*; und am 20. Hator die

Endlich sind auch in Wüstenfelds Ausgabe mehrere sachliche Abweichungen von den übrigen Codices wahrnehmbar, deren Angabe jedenfalls wünschenswerth gewesen wäre. Vergleichen wir z. B., was an dem eben genannten Tage von der Auffindung des Hauptes des heiligen Longinus erzählt wird, mit dem Berichte des noch ungedruckten Codex der Bollandisten[1]), so wird uns die Verschiedenheit ohne weiters in die Augen springen.

W. übersetzt: „In Cappadocia lebte eine Frau, welche in die Hand dieses Heiligen sich gläubig bekannt hatte, während er dort predigte, und als er enthauptet wurde, stand sie dabei und sah es weinend mit an, und durch göttliche Fügung geschah es, daß sie danach erblindete. Nach einiger Zeit nahm sie ihren Sohn und begab sich nach Jerusalem, um von den h. Reliquien Segen zu erflehen, vor ihnen sich niederzuwerfen und bei dem h. Grabe um Genesung zu bitten, in der Hoffnung, wieder sehend zu werden. Als sie nach Jerusalem kam, starb ihr Sohn, und durch seinen Tod wurde ihre Traurigkeit noch vermehrt, da zu ihrer Blindheit noch hinzukam, daß sie dessen beraubt war, der sie wieder in ihre Heimath führen konnte."

Codex Bolland. hat: „Post multum tempus quaedam mulier, quam Sanctus, dum praedicabat evangelium in Candaus, baptizavit, Jerusalem petiit ob suam devotionem, cum suo filio; sed filius ejus mortuus fuit ibi, ipsa mulier contristata fuit valde et prae maestitia ob magnum planctum obcaecati fuerunt oculi illius; clamabat: si quis me conducet in meam regionem." Das Uebrige stimmt in beiden Uebersetzungen überein.

ἐγκαίνια τοῦ ναοῦ. Da auch die Griechen eine *ἀνακομιδὴ τοῦ λειψάνου εἰς τοὺς Εὐχαΐτους* (am 8. Juni) feiern, so ist die im koptischen Synaxarium am 5. Hator verzeichnete „Ankunft des Leibes des Theodorus in Schutp" nur von einer theilweisen Uebertragung der hl. Reliquien zu verstehen und somit auch das arabische Wort gasad an demselben Ort nicht mit „Leiche" zu übersetzen, wie es von Wüstenfeld geschehen.

[1]) Diese lateinische Handschrift enthält in etwas abgekürzter Fassung die erste Hälfte des koptischen Synaxariums. Sie wurde im J. 1633 zu

Was die Uebersetzung und die erläuternden Anmerkungen Wüstenfeld's betrifft, so werden Leser, „denen die gewöhnlichen Quellen, wie Baronii Martyrologium Romanum und die Acta Sanctorum der Bollandisten, nicht zugänglich sind" (S. IV), doch wohl mit Recht verlangen können, daß ihnen die orientalischen, bezeichnenden Beinamen der Heiligen, wie z. B. am 15. Hator (Novemb.) S. 117 Abu Mina, mit dem Beinamen Amin[1]) und am 10. Emschir (Febr.) S. 293 Isidorus aus Farama, verdeutscht und die vorkommenden Differenzpunkte der morgenländischen Riten kurz erklärt würden. Hieher gehört unter Anderm, was am 19. Hator (Nov.) S. 124 über die Fastendisciplin angedeutet[2]), sowie das, was über die weitere Bedeutung des ehrenvollen Titels eines Apostels an mehreren Orten z. B. am 26. Paopi (Oktob.) S. 88, am 4. Emschir (Febr.) S. 280 als bekannt vorausgesetzt wird[3]). Ich bin überzeugt, daß ohne Erklärung der orientalischen Riten den meisten Lesern der „Tag Paramoni" und das „Beten über dem Wasser und die gegenseitigen Segenswünsche beim Baden" am 10. Tobi (Januar) ganz unverständlich bleiben[4]). — Auch dürfte man billigerweise erwarten, daß die offenbar falschen Namen auswärtiger Heiligen und Städte aus den allen Gelehrten zugänglichen Quellen richtig gestellt würden, und so beispielsweise am 28. Paopi (Oktob.) S. 90 der Gefährte des hl. Marcianus nicht Mercurius, sondern Martyrius[5]),

---

Rom von dem Maroniten Simon Moysis für den aus dieser Zeitschrift (Bd. 2, S. 697) bereits bekannten Wiener Jesuiten Melchior Inchofer verfaßt und im J. 1698 von dem berühmten Hagiologen Conrad Janninck für das Museum der Bollandisten erworben, wo sie sich noch vorfindet.

1) Assemani hat weit höhere Anforderungen an seine Leser gestellt; und dennoch hat er es nicht für überflüssig erachtet zu übersetzen: sancti Mennae, cognomento fidelis. Mai, a. a. O. S. 100.

2) Vgl. hierüber *Ἑορτολόγιον* S. 230, und speziell über das hier erwähnte Adventsfasten S. 329.

3) *Ἑορτ.* SS. 53—54.

4) Ueber die *παραμονή* und den *ἁγιασμὸς τοῦ ὕδατος* dieses Tages vgl. *Ἑορτ.* SS. 55. 57—59.

5) *Ἑορτ.* S. 307.

am 10. Emschir (Febr.) S. 294 der berühmte persische Hieromartyr nicht Philo, sondern Milles[1]); der am darauffolgenden Tage verzeichnete römische Papst nicht Palatianus, sondern Fabianus; der ἅγιος ἑορταζόμενος des 19. desselben Monates, S. 307 nicht Martianus, sondern Martinianus[2]), und am 14. Hator (Novemb.) S. 116 der hl. Martin nicht Bischof von Thracia, sondern von Tours genannt würde. Der Herausgeber hat sein Versprechen, „die im Arabischen vielfach entstellten Namen meistens in ihre griechische oder lateinische Form umzusetzen", nicht hinreichend gelöst.

Auch läßt die Uebersetzung selbst Manches zu wünschen übrig. Außerdem, daß es dem katholischen Leser nicht zusagen kann, die irdischen Ueberreste eines hl. Blutzeugen einfachhin „die Leiche" desselben genannt zu finden, muß es als eine, auf Unbekanntschaft mit der orientalischen Hagiologie beruhende, irrige Interpretation des arabischen Wortes çâchib bezeichnet werden, wenn Wüstenfeld am 20. Tobi (Januar) SS. 250—251 den um die Mitte des fünften Jahrhunderts verstorbenen Johannes Calybita mit dem Beinamen „des Verfassers des goldenen Evangeliums" belegt. Nicht von der Autorschaft, sondern vom Besitze und Tragen des Buches hatte der Heilige diese Benennung. Im griechischen Original heißt der Titel: Ἰωάννης οὗ ἦν τὸ χρυσοῦν εὐαγγέλιον[3]). Seldenus gibt denselben arabisch nach einem Kalender des 15. Jahrhunderts: Jûchannâ çâchib el-ingîl edzdzahab, versteht ihn aber nicht, wie sein verunglückter Uebersetzungsversuch (Johannis promotoris evangelii, monachi) zeigt[4]). Richtig übersetzen Ludolf am 16. Epip (Juli): Johannes, possessor evangelii aurei[5]); Assemani am nämlichen Tage: qui aureum evangelium portabat[6]) und am 20. Tobi: J. evangelii aurei dominus[7]).

[1]) Röm. Martyrol. am 22. April.
[2]) Ἑορτ. S. 102.
[3]) Vgl. Ἑορτολόγιον S. 70.
[4]) De synedriis l. 3. c. 15, S. 1338.
[5]) Fasti sacri ecclesiae Aethiopicae, am 16. Juli, a. a. O. S. 422.
[6]) Bei Mai, a. a. O. S. 118.
[7]) Bei Mai, S. 105.

Noch sei mir gestattet, bezüglich der Fortsetzung dieser Ausgabe drei spezielle Wünsche auszusprechen: es möge nämlich am 26. Paoni (Juni) ausführlich dargelegt werden, was sich über den hl. Pachomius „und seine Schwester Taloscham“ aus koptischen Quellen eruiren läßt; ferner möge das auf denselben Tag angesetzte Synaxarium des hl. Pschoi und seines Gefährten Petrus kritisch behandelt, und endlich das aus den koptischen Kirchenbüchern in die syrischen Kalender übergegangene Fest der 30,000 Finger, das ich im *Ἑορτολόγιον* S. 289 unter dem 29. Sept. erwähnt, aus Originalquellen, die mir nicht zu Gebote stehen, beleuchtet werden. Es scheint mir dasselbe allerdings mit der auf den 23. Mesori (August) angesetzten Feier derer „die in Rakoti“[1]) zusammenzuhangen, allein, in Ermangelung sicherer Quellen, vermag ich es nicht, über die a. a. O. aus Gretser und Macrizi geschöpfte Vermuthung hinauszukommen.

Was nun die von de Lagarde mitgetheilten Fragmente angeht, so sind dieselben, auch abgesehen von dem interessanten *κατὰ μέρος*[2]) der betreffenden Tage, in doppelter Hinsicht von großer Wichtigkeit für die koptische Heortologie[3]). Einerseits geben sie erwünschten Aufschluß über die ursprüngliche Form vieler latinisirter oder gräcisirter Namen, wie z. B. daß Abanobius aus Apa Nub (24. Juli), *Ἀβαμων* aus Apa Mun (13. Juli), Abaorus aus Apa Aripi (9. Aug.), Sanuthius aus Schenuti (7. Juli), Bissaeus aus Pischoi (8. Juli) entstanden; andererseits thun sie aber auch dar, daß die Festordnung, sowie das Kalenderwesen der Kopten überhaupt, in den Handschriften vielfach corrumpirt vorliegt und nur mit sorgfältiger Confrontirung verschiedener Kalender

---

[1]) So de Lagarde, S. 36. Nach Assemani's Uebersetzung bei Mai a. a. O., S. 120, sind dieß die 30,000 Monophysiten, die auf Befehl des Kaisers Leo getödtet worden sein sollen.

[2]) So nennt de Lagarde, auf Grund einer in der arabischen Rubrik im Codex orientalis 125,7 vorkommenden vieldeutigen Vokabel, die Tag für Tag zu lesenden biblischen Perikopen, welche sonst gewöhnlich *τμήματα, μέρη, ἀναγνώσεις* (sectiones, partes, lectiones) heißen.

[3]) Gelegentlich möchte ich anmerken, daß Lagarde's Gleichstellung der koptisch-arabischen hûsât mit dem koptischen hôs (S. 44) auch von Bickell („Katholik“ 1874, S. 81) vorgeschlagen ist. Letzterer hält hûsât für die *αἶνοι* oder laudes (Psalm 148—150).

wieder hergestellt werden kann. Ich muß nämlich bei der anerkannten Akribie und allerwärts bekundeten diplomatischen Genauigkeit des gelehrten Herausgebers annehmen, daß sich die vorkommenden Fehler in den Originalien selbst befinden. Ich meine heortologische Versehen, wie die folgenden: Am 16. Epip (Juli), S. 32: Johannes der Evangelist, für Johannes Calybita; der Irrthum hat seinen Grund offenbar darin, daß der Copist den charakteristischen Beinamen *ἀπὸ τοῦ χρυσοῦς εὐαγγελίου*, mit dem Johannes Calybita geschmückt wird, für gleichbedeutend mit Evangelist hielt. Am 10. Pamenoth (März), S. 11: Tag der Kreuzeserscheinung, anstatt Kreuzeserfindung, wie es S. 7 richtig heißt. Die *φανέρωσις τοῦ τιμίου σταυροῦ*, welche von den Griechen eigens gefeiert wird[1]), ist dem Gegenstand dieses Festes völlig fremd. Am 29. desselben Monats, S. 8: Fest des Evangeliums, für *τοῦ εὐαγγελισμοῦ*, d. h. Mariä Verkündigung[2]). Solche Versehen lassen, verbunden mit den Lücken der Wüstenfeld'schen Legende, einen vollständigen, korrekten Heiligen-Kalender der koptischen Kirche als Bedürfniß erscheinen.

Der koptische Festkalender ist besonders reich an bezeichnenden Eigennamen vieler Heiligen, deren Wichtigkeit für das Studium der Heortologie an dem bereits angegebenen Beispiele des hl. Theodor, des Sohnes des Johannes Schutpi, hier kurz angedeutet werden möge. Der hl. Theodor, den die Griechen am 8., wir am 7. Februar verehren[3]), mit noch einigen andern berühmteren Märtyrern durch den Ehrentitel eines *μεγαλομάρτυς* vor den übrigen ausgezeichnet[4]), wird gewöhnlich durch die diakri-

[1]) Vgl. *Ἑορτολόγιον*. S. 153.

[2]) *Ἑορτ.* S. 126.

[3]) Vgl. *Ἑορτολόγιον*. S. 96. Der vollständige Titel des Festes heißt in den Menäen am 8. Februar: *Μνήμη τοῦ ἁγίου ἐνδόξου μεγαλομάρτυρος Θεοδώρου τοῦ στρατηλάτου.*

[4]) Aus der Ordnung der *μεγαλομάρτυρες* mögen hier mit ihren aus dem *Ἑορτολόγιον* bekannten Beinamen angeführt sein die Heiligen Theodor *ὁ Τύρων*, Georg *ὁ τροπαιοφόρος*, Demetrius *ὁ μυροβλύτης*, Jakob *ὁ Πέρσης*, Euplus *ὁ διάκονος*, Pantaleon *ὁ ἰαματικός*. Katharina *ἡ πάνσοφος*, Euphemia *ἡ καλλίνικος*, Anastasia *ἡ φαρμακολύτρια*; Barbara *ἡ παρθένος*. Sie sind nicht zu verwechseln mit den Heiligen *πρωτομάρτυρες* Stephanus und Thekla.

tischen Beinamen τοῦ στρατηλάτου, ductoris militum (Röm. Martyrolog.), von den vielen ὁμωνύμοις[1]), namentlich von dem bei uns auf den 9. Nov., bei den Griechen auf den 17. Febr. angesetzten hl. Theodorus Tyro, unterschieden: eine Benennung, unter welcher er auch in den ägyptischen Kalendern vorkommt. Den Aethiopern ist er, nach Ludolfs Interpretation, Theodorus, dux exercitus, den Kopten einfach dux, arabisch el-qâid[2]), und de Lagarde übersetzt aus dem handschriftlichen koptischen Rituale zum 20. Epip ausdrücklich: Theodor der Stratelat (S. 32). Außer diesem auf den längst bekannten Martyreraften beruhenden Charakter eines στρατηλάτης, hat unser Heiliger in den koptischen Büchern noch andere, durch die ägyptische Tradition allein begründete Beinamen, wie z. B. Sohn des Johannes Schutpi, Römer[3]), und Aegyptier. Johann, sein Vater, so erzählt die Ueberlieferung, zu Schutp, in der Thebais, von eingewanderten römischen Eltern geboren, war erst später nach Euchaïta[4]) übergesiedelt, wo der Stratelat das Licht der Welt erblickte und, wie er es bei seinem Martyrium ausdrücklich verlangt hatte, begraben wurde. Es glaubten sich darum die Kopten von jeher berechtigt, den hl. Theodor als ihren Landsmann zu betrachten und zu bezeichnen. — Assemani übersetzt die dießbezüglichen Texte am 20. Hator (Novemb.): Theodorus, filius Joannis sciatabensis; am 20. Epip (Juli): Theodorus ex Sataba, Saidi oppido; am

[1]) Das Ἑορτολόγιον allein weist S. 479 nicht weniger als zehn hh. Theodore auf, die nur durch die ἐπονομασία unterschieden werden.

[2]) Commentar. ad histor. Aethiop. p. 422.

[3]) Diese Beinamen hat er jedoch mit einem andern gleichnamigen Martyrer gemein.

[4]) Euchaita oder Euchania, in der Nähe der Stadt Amasia, in der kleinasiatischen Provinz Pontus gelegen, erhielt im Jahre 971, anläßlich des glänzenden Sieges, den Kaiser Johann Zimisces unter dem augenfälligen Beistande des hl. Stratelaten über die Russen davongetragen, nebst großen Privilegien den Namen Theodoropolis. Wegen der Gräber der beiden Theodore, des Stratelaten und des Tyro, hatte diese Stadt von jeher zu den berühmtesten Wallfahrtsorten des christlichen Orients gehört. Vgl. Ἑορτολόγιον S. 88. 96 sammt den dort citirten Quellen.

5. (Hator) endlich erwähnt er die Uebertragung der Reliquien Theodori ducis ad Sciatabum Asiuti, Aegypti superioris urbis. Ludolf interpretirt den arabischen Titel dieses Festes bei Seldenus[1]): Adventus corporis Mar-Theodori (ad) Shatabam; locum fortassis ita dictum[2]). Wüstenfeld läßt, wie gesagt, das erste dieser drei Feste ganz weg; das letzte übersetzt er: „Ankunft der Leiche des Theodorus in Schutb bei Osjut“. — Dieses Schutp, Schotp oder auch Pschot halten die neuern Aegyptologen für die alte Stadt Hypselis[3]), die aus der Geschichte des hl. Athanasius durch ihren Bischof Arsenius so bekannt gewordene ἡ Ὑψηλιτῶν πόλις[4]).

Der gelehrte koptische Bischof Agapios Bschai, dessen Güte ich auch ein in diesem Hefte an anderer Stelle abgedrucktes Festkalendarium der katholischen Kopten verdanke, schrieb mir am 11. Epip des Jahres der Märtyrer 1595, d. h. am 21. Juli 1879[5]), daß die oben angeführte Tradition das einstimmige Zeugniß der einheimischen Hagiologen für sich habe und auch durch die handschriftlichen Θεοτόκια des Borgianischen Museums der Propaganda zu Rom bestätigt werde; denn die hier vorkommende Δοξολογία auf den Heiligen trage die ausdrückliche Ueberschrift: Zu Ehren des hl. Theodor, Sohnes des Johannes, und stehe im Uebrigen auch, was ihren Inhalt betrifft, im schönsten Einklange mit den drei Hymnen, die sich im Δεῖπναρ am 20. Epip, dem Tage der glorreichen ἄθλησις unseres Heiligen, vorfinden[6]).

---

1) De synedriis, l. III, c. 15.

2) Comment. ad hist. Aeth. S. 397.

3) Vgl. Parthey, Vocabularium coptico-latinum, S. 508.

4) S. Athanas. Apolog. contra Arian. n. 69, bei Migne, Patr. gr. XXV, 372. Vgl. auch Socrat. hist. eccl. l. 1, c. 32, wo sie Ὑψηλοπολιτῶν πόλις heißt, bei Migne, LXVII, 164.

5) Die aera martyrum Diocletianea beginnt mit dem 29. August 284. Wüstenfeld setzt ihren Anfang im Vorworte (S. VI) in das J. 383, im Verlaufe des Synaxariums aber in das J. 283 n. Chr.

6) Das Δεῖπναρ ist noch ungedruckt. Es findet sich handschriftlich im angeführten Museum der Propaganda vor und enthält, Tag für Tag, auf jeden ἅγιος ἑορταζόμενος drei Hymnen und Commemorationen, deren Inhalt dem des Synaxariums entspricht. Für die koptische Hagiologie ist das Buch von großer Wichtigkeit, weil es die andern Legenden vielfach ergänzt, wie mir der genannte ägyptische Prälat durch Beispiele gezeigt hat.

Rücksichtlich der Vaterstadt des Johannes ist er zwar auch für die Deutung auf die alte Hypselis, zieht aber die Lesart Schout (zweisilbig) vor und sagt, daß die Ortschaft heutzutag El-qatiʿa heiße. Dem fügt der hochwürdigste Herr Bschai die weitere Bemerkung bei, daß der hl. Theodor, außer den drei angeführten ἐπωνύμια γενέθλια, auch noch den geographischen Beinamen El-meschriqî. τοῦ ἀνατολίου, von der Lage der Stadt Theodoropolis bekommen habe, und deßhalb auch unter dem Theodorus orientalis bei Mai, Script. veter. nov. coll. Bd. V, S. 159, Cod. Vatic. 63, kein anderer als der Sohn des Johannes Schutpi zu verstehen sei[1]). Für gewöhnlich werde er jedoch in Aegypten einfachhin der Heerführer genannt, persisch sipâhsalâr, arabisirt el-isfahsalâr, daraus äthiopisch elesfekser[2]).

Schließlich möchte ich noch ausdrücklich bemerken, daß Wüstenfeld's Ausgabe des koptischen Synaxariums trotz der Unvollständigkeit des von ihm übersetzten Codex (aus dem Jahre 1826) nichts von ihrem hohen Interesse und Verdienste für die orientalische Hagiologie verliert. Die linguistische Korrektheit der Uebersetzung ist ohnedies schon durch den Namen des Herausgebers hinlänglich verbürgt. — Ueber den gewiß hohen Werth der „Orientalia" Lagarde's hinsichtlich der koptischen Uebersetzung des alten Testamentes steht mir kein Urtheil zu.

Innsbruck. Nilles S. J.

Acta et decreta s. s. Conciliorum recentiorum. Collectio Lacensis. Auctoribus presbyteris S. J. e domo B. V. M. sine labe conceptae ad lacum. Tom. I. II. III. IV. V. Friburgi. Herder. 1870—1879.

Es ist nun bald ein Decennium vorüber, seitdem die Väter der Gesellschaft Jesu von Maria-Laach die vorstehende Conciliensammlung mit der Herausgabe des ersten Bandes begonnen haben. Unterdessen kam der Kulturkampf, und die Unternehmer mußten

[1]) Ist also nicht zu verwechseln mit dem hl. Theodor, dem Orientalen, aus Antiochia, der am 12. Tobi verehrt wird.

[2]) Ludolf hielt dieses ihm unverständliche Wort für ein nomen patrium des Heiligen; elesphechser, so lauten seine Worte, a patria, ut puto, cognominatur (Annotat. in Calendar. n. 37, a. a. O., S. 434).

in's Exil wandern. Aber trotz Kulturkampf und Exil geht das verdienstvolle Werk unter der ebenso tüchtigen als fleißigen Leitung des P. Schneemann der Vollendung entgegen.

Die Collectio Lacensis ist wohl eine der bedeutendsten theologischen und canonistischen Erscheinungen der Neuzeit. Sie wurde mit ungetheiltem Beifall aufgenommen, und die angesehensten Zeitschriften und Literaturblätter Deutschlands, Frankreichs und Englands haben derselben reiches Lob gespendet. „Ein neuer Band der Laacher Conciliensammlung," schrieb ein gelehrter Recensent, „ist für den Historiker, wie für den Dogmatiker, insbesondere aber für den Kanonisten immer ein Ereigniß, denn es werden ihm dadurch für seine Studien die werthvollsten und reichsten Quellen geradezu erschlossen, sei es nun, daß diese Quellen bisher völlig unbekannt waren, oder daß sie doch nur an fast unzugänglichen Orten und in nahezu unbrauchbarem Zustande sich befanden."

Sie ist in der That ein Werk, welches für Lehre und Kultus, für Kirchenrecht und Pastoral, für Wissenschaft und Leben ebenso wichtig als interessant ist.

Der Dogmatiker sieht in derselben gerade die Irrthümer unserer Zeit von den Vätern der Synoden verdammt und wider sie die entgegengesetzten Dogmen hervorgehoben. Der Kanonist findet darin die disciplina nostro tempore vigens et a S. Sede Apostolica approbata nebst den vielen hierhergehörigen Rechtsquellen und Rechtsentscheidungen. Dem Kuratgeistlichen bringt sie reiche wissenschaftliche und theologisch-praktische Belehrung. Sie bietet ihm herrliche Erörterungen besonders über Standespflichten und Amtsverrichtungen. Dieselben gehören ohne Zweifel zu dem Gediegensten, was die neuere Zeit im Fache der Pastoral hervorgebracht hat. Die Gegenwart mit ihren vielfach verschlungenen Interessen, Anforderungen, Nöthen, Bedürfnissen wird berücksichtigt, Presse, Schule, das mannigfache Wirken der katholischen Charitas, selbst Consumvereine und Darleihungskassen bilden den Gegenstand der Beschlüsse einiger Concilien. Daher kann der Herausgeber mit Recht sagen: „Quid, quod et parochi et omnino sacerdotes in hisce synodis permulta procul dubio invenient difficillimo muneri suo bene gerendo profutura, gravissimas dico sententias in decretorum corpore velut succum et sanguinem fusas, saluberrima ad informandam clericorum vitam actionesque

praecepta, denique altissimam divinarum rerum doctrinam atque sapientiam.“

Dem Historiker tritt vor Allem in der Collectio die unerhört rasche Entwickelung der katholischen Kirche Nordamerika's von den ersten schwachen Anfängen bis zu der gegenwärtigen Kraft und Blüthe durch die zuverläßigsten und bezeichnendsten Urkunden entgegen. Sie eröffnet ihm auch andere Quellen und stellt ihm manche Thatsachen in einem helleren und richtigeren Lichte dar. Der Kulturhistoriker kann keine wichtigeren Dokumente für die Zwecke seiner wissenschaftlichen Arbeiten auffinden als die Dekrete der Concilien. Aus ihnen kann er, wie die Sitten und Gewohnheiten, so die Mißbräuche und Unordnungen in den einzelnen Ländern erkennen; er kann deren Entwickelung in den verschiedenen Stadien verfolgen, aber auch die äußerste Consequenz bewundern lernen, mit der die kirchliche Gesellschaft im klarsten Bewußtsein dessen, was ihr entgegen war, solches bekämpfte.

Der gläubige Katholik lernt aus der Collectio die wunderbare Lebenskraft der Kirche hochschätzen und ihre göttliche Weisheit bewundern.

Gehen wir nun auf den Inhalt der Collectio über. Dieselbe ist von dem Herausgeber auf 6 Bände in groß Quart berechnet; davon sind bereits 5 Bände erschienen. Diese Sammlung enthält die Concilien von 1682 — 1869, so daß sie als eine Fortsetzung der berühmten Conciliensammlungen von Labbe, Cossart, Harduin und Colati-Mansi gelten kann. Ausgeschlossen sind die Diözesansynoden, sowie in der Regel auch die bloßen Bischofs-Versammlungen, die nicht den Charakter einer Synode tragen, von welcher Regel aber besonders im V. Bande gänzlich abgegangen wurde. Auch jene Synoden, deren Bestimmungen entweder nicht von Rom genehmiget wurden, oder die nicht zur Publication gelangten, finden in der Regel keine Aufnahme. Der enge Raum, der einem Recensenten angewiesen ist, gestattet uns nicht, in das reiche Material der Collectio näher einzugehen, wir müssen uns darauf beschränken, das, was die bisher erschienenen Bände enthalten, kurz aufzuzählen.

Der I. Band begreift die abendländischen Concilien von 1682—1789. Er enthält die beiden Synoden von Benevent 1693 und 1698, das Provinzialconcil von Neapel 1699, die

Nationalsynode von Albanien 1703, die große Lateransynode von 1725, die Concilien von Avignon 1725, von Fermo 1726, von Embrun 1727, endlich die noch vorhandenen Akten und Dekrete der 9 Synoden der Kirchenprovinz Tarragona 1685—1752. Ein Anhang berichtet über die gallicanische Versammlung von 1682 und bringt auf dieselbe bezügliche Aktenstücke, dann folgen noch Mittheilungen über eine Synode von Bahia, und den Schluß bilden 8 sorgfältig gearbeitete Register: chronologisches Verzeichniß der Synoden, Verzeichnisse der Stellen aus dem corpus juris can. und aus dem Tridentinum sowie der päpstl. Constitutionen, Personen-, Orts- und Sachregister, endlich Inhaltsverzeichniß nach den Seiten.

Der II. Band enthält die orientalischen Synoden des 18. und 19. Jahrhunderts. Den Anfang macht das Provinzialconcil der Ruthenen, welches 1720 in Zamosc abgehalten wurde und das Hugo Lämmer durch seine Animadversiones theologico-canonicae (Freiburg 1865) illustrirt hat. Ihm folgt das Provinzialconcil der Maroniten am Libanon von 1736, welches vom Herausgeber mit Recht als ein codex juris canonici Maronitarum bezeichnet wird. Beigefügt sind noch die Akten der zwei älteren maronitischen Synoden von 1596, und verschiedene hiehergehörige Berichte und Aktenstücke, besonders Erlasse der Päpste und der Congregatio de Propaganda Fide. Dann folgen Auszüge der päpstlichen Constitutionen und der römischen Congregationen in Sachen der orientalischen Riten überhaupt. Angehängt sind ferner noch kurze Berichte über das armenische Concil von 1866 nebst den Bullen „Reversurus“ und „Cum ecclesiastica“, und über eine maronitische Synode von 1818; ferner die canones eines griechisch-melchitischen Patriarchal-Concils von 1835, endlich die Instruktion der Propaganda an die Bischöfe Siebenbürgens über die Unauflöslichkeit der Ehe vom 28. Juni 1858. Noch folgen einige Bemerkungen in Betreff des Uebergangs der Ruthenen zum lateinischen Ritus und über die maronitische Synode. Den Schluß machen sieben vortreffliche Indices. Den Index geographicus finden wir in diesem Bande nicht mehr.

Dieser Band hat in so ferne für uns ein ganz besonderes Interesse, als wir in demselben ein gutes Stück orientalisches

Kirchenrecht, das Vielen ein verschlossenes Buch mit sieben Siegeln ist, kennen lernen.

Der III. Band der Collectio enthält die Concilien Nordamerikas, Australiens, Westindiens, Englands und Irlands von 1789—1869. Es werden uns da die acta und decreta von nicht weniger als 47 wichtigen kirchlichen Versammlungen mitgetheilt. Außer drei Nationalconcilien von Baltimore in den vereinigten Staaten und von Thurles in Irland haben wir an Provinzialconcilien 10 von Baltimore, 4 von Quebek in Canada, je 3 von Tuam in Irland, Westminster in England, New-York und Cincinnati in den vereinigten Staaten, je 2 von New-Orleans und St. Louis, Jamaica (Antillen) und Australien, je 1 von Armagh, Cashel und Dublin (Irl.), Oregon (V. St.) und Halifax (Neu Schottland). Dazu kommen noch einige kleinere kirchliche Versammlungen und 20 herrliche Synodal- und Pastoralschreiben. Dann schließt der gehaltreiche Band mit sieben vortrefflichen Indices.

Dieser Band mit seinen Dekreten ist gerade für unsere Zeit von ganz besonderem Interesse, „denn wir finden hier Belehrungen über das Verhalten der Kirche gegenüber dem atheistischen Staate mit seinen hochgepriesenen modernen Erfindungen der Civilehe und der confessionslosen Schule, über die Betheiligung der Geistlichkeit und des Volkes an den politischen Wahlen, über die Presse und das ganze Zeitungswesen, kurz über alle brennenden Fragen der Gegenwart, über welche bei den älteren Kanonisten wenig oder gar nichts zu finden ist."

Der IV. Band enthält die Concilien Frankreichs von 1789—1869. Da finden wir das Provincialconcil von Paris (1849), 3 Synoden von Rheims (1849, 53, 57), die Concilien von Tours (1849), Avignon 1849), Alby (1850, Lyon (1850), Rouen (1850), die Synoden der Kirchenprovinz Bordeaux (1850, 53, 59, 68), die Concilien von Sens, Aix, Toulouse, Bourges (1850), Auch (1851); dann folgt das sg. Nationalconcil von Paris von 1811 mit den dazugehörigen Dokumenten. Beigefügt ist noch eine Abhandlung über die berühmte Stelle des hl. Irenäus vom Primat der römischen Kirche. Die 7 Register schließen den Band.

Was bei den Synoden Frankreichs, wo der Gallicanismus und Jansenismus groß gewachsen war, so angenehm berührt, das ist der ächt katholische Geist, der die Beschlüsse derselben durch-

weht, und das ächt kirchliche Leben, das sich in ihren Dekreten wiederspiegelt.

Der V. Band, der im letzten Sommer erschienen ist, enthält die Acta und Decreta der Concilien Deutschlands, Ungarns und Hollands von 1789—1869.

Es begegnen uns da die Provinzialconcilien von Gran (1858), Wien (1858), Köln (1860), Prag (1860), Kalocsa (1863) und Utrecht (1865, 68). Beigefügt ist der Bericht über die National-synode von Ungarn 1822. Dann folgen die verläßlichen Berichte über die Bischofs-Versammlungen von Köln (1848, 50), Würzburg (1848), Freising (1850), Bamberg (1864), Passau (1865), Wien (1849, 55, 56, 68), Salzburg (1848), Görz (1848), Prag (1868), nebst den hieher gehörigen Aktenstücken und Pastoralinstruktionen. Aufgenommen ist auch das österreichische Concordat mit den diesbezüglichen Akten und Dokumenten, sowie auch die Anweisung für die geistlichen Ehegerichte. Am Ende des Bandes folgen die üblichen Indices.

Wir sehen, dieser Band bietet besonders dem Klerus von Deutschland und Oesterreich ein überaus reiches Material für Geschichte, Dogmatik, Kirchenrecht und Pastoral.

Der VI. Band wird die Concilien Italiens und das Concilium Vaticanum umfassen. Hoffentlich wird er nicht lange auf sich warten lassen.

Was nun die Correctheit des Werkes anbelangt, so ist auf Herstellung derselben ein Fleiß verwendet worden, wie es wohl selten bei ähnlichen großen Sammlungen geschehen ist. Die minutiöse Correctheit der Collectio ist mit Recht so sehr gelobt worden. Indessen haben sich doch einige wenige Fehler eingeschlichen, wie es eben bei einem so großen Werke nicht anders möglich ist. So z. B. glaubte der Herausgeber im II. Bande Sp. 219 (Z. 11. von oben) den Text durch ein non ergänzen zu müßen, aber mit Unrecht, denn die Synode bestimmt ganz richtig, daß jener Priester, der nicht verpflichtet ist, die tägliche Stiftmesse selbst — per se ipsum — zu lesen, die Persolvirung derselben niemals (nunquam) unterlassen dürfe. Dieß erhellt aus der Entscheidung der S. C. C. in causa Collens. 18. Sept. 1683, die offenbar der Synodalbestimmung zu Grunde liegt. In dieser causa wurde angefragt: „An sacerdotes . . ., obligati celebrare missam quo-

tidie, absque tamen onere celebrandi per se ipsum, possint aliquando a celebratione vacare?" und die S. C. antwortete: negative (bei Giraldi, Expos. juris pontif. I. sect. 366, pag. 255; Ferrar., Prompt. Bibl. s. v. Missae, art. III. n. 21).

Ein ganz besonderes Lob verdienen aber auch die wirklich musterhaften Indices der einzelnen Bände. Hier steht die Collectio unübertroffen da. Und diese Indices sind es, die dem Werke eine ganz besondere Brauchbarkeit verleihen. Das Sachregister eines jeden Bandes ist in der That, wie der Herausgeber sagt, ein „alphabeticus conspectus theologiae et juris canonici, prout in Conciliis traduntur". In demselben ist der gesammte Inhalt der Concilien noch einmal verarbeitet, aber dabei so geordnet, daß das Gesuchte leicht gefunden werden kann. Das auf viele Wörter fallende reiche Material ist logisch eingetheilt, so daß jedes einzelne Wort eine kurze Abhandlung über die von den Concilien erlassenen Bestimmungen aus dem can. Recht und der Theologie enthält. Hiedurch wird die Sammlung nicht nur wichtig für Gelehrte, sondern auch für den Kuratpriester, dem sie so reiches Material zu seinem Gebrauche bietet.

Druck, Papier und Ausstattung des Werkes ist vortrefflich, und der Preis des einzelnen Bandes verhältnißmäßig billig.

Es bleibt uns nur mehr ein Wunsch, es möge die Collectio Lacensis recht große Verbreitung und guten Absatz finden, auch schon deshalb, damit dadurch das überaus verdienstvolle, aber auch kostspielige Unternehmen unterstützt werde. Um den Kuratgeistlichen die Anschaffung der Synoden ihres Landes zu erleichtern, ist jeder einzelne Band käuflich. Wir können und müssen das Werk bestens empfehlen.

Gossensaß. Friedle.

Die beiden Pontificalschreiben des Apostelfürsten Petrus von Dr. Ludw. Jos. Hundhausen, Prof. der Theologie am bischöfl. Seminar zu Mainz I. Bd. 483 S. II. Bd. 482 S. Mainz, Kirchheim 1873 u. 1879.

Diese beiden Schriften sind die Frucht eines achtjährigen angestrengten und gründlichen Studiums, und eine glückliche Fügung brachte es mit sich, daß die Erklärung der beiden Pontificalschreiben des ersten Papstes Festschriften zu zwei großen Papstfesten unserer

Tage werden sollten: die erste zur Erinnerung an das 25jährige Papstjubiläum Pius IX., die zweite zur Feier der Erhebung Leo's XIII. auf den Stuhl des hl. Petrus.

Da seit dem Erscheinen des I. Bandes schon eine geraume Zeit verstrichen ist und auch schon mehrere sehr günstige Recensionen vorliegen, wollen wir mit einer kurzen Inhaltsangabe darüber hinweggehen und desto ausführlicher den 2. Brief besprechen.

Die Einleitung umfaßt 118 Seiten und behandelt folgende Themate: 1. Petrus der Fürst der Apostel, sein Leben, seine Würde, sein Charakter (1—43). 2. Die Christengemeinden in Pontus, Galatien, Kappadocien, Asien und Bithynien (44—68). 3. Veranlassung und Zweck des Briefes (69—74). 4. Gedankengang und Inhalt des Briefes (75—82). Ort und Zeit der Abfassung des Briefes (82—93). 6. Aechtheit des Briefes (S. 93—113). 7. Literatur zu den beiden Briefen (113—114). Der Commentar zu den 5 Capiteln des 1. Petri-Briefes umfaßt in 7 Abschnitten 352 Seiten. Der Verfasser spricht sich über seine Absicht folgendermaßen aus: „Was den Commentar selbst betrifft, so war ich bestrebt, die Gedanken und Aussprüche des Apostelfürsten möglichst concret und lebensvoll zu erfassen. Denn die Worte der hl. Schrift sind Geist und Leben und wollen darum auch als Geist und Leben erfaßt sein. Ich habe mich darum nicht begnügt, den Literalsinn der einzelnen Stellen nach den Gesetzen einer wissenschaftlichen Exegese und mit fortlaufender Berücksichtigung der älteren und neueren Literatur über unseren Brief sorgfältig und gewissenhaft zu erforschen, sondern war auch bemüht, die Aussprüche des Apostels in ihrem innern organischen Zusammenhang mit der ganzen Anlage und Tendenz des Sendschreibens, in ihrer Beziehung auf die Lage und den Zustand der Leser, sowie in ihrem Verhältniß zu verwandten Aussprüchen aus dem Munde des Herrn oder der übrigen hl. Schriftsteller und in ihrem Zusammenhang mit dem Leben und der Lehre der Kirche zu erklären und darzulegen. Aber auch dabei glaubte ich nicht stehen bleiben zu sollen. Vielmehr habe ich mir die Aufgabe gesetzt, die Aussprüche des Apostels, insoferne sie dazu Veranlassung boten, auch zu erfassen in ihren Beziehungen auf die Zeit, in der wir leben, leiden und kämpfen, und so die apostolischen Gedanken, Mahnungen, Warnungen und

Tröstungen mitten in die Gegenwart hineinragen und hineinleuchten zu lassen“ (VII).

Gerne bezeugen wir dem Verfasser, daß er den sich vorgesteckten Zweck vollständig erreicht hat, und betrachten nunmehr die Erklärung des 2. Briefes. Die Grundsätze für den Commentar sind auch hier die eben für den 1. Brief bezeichneten. Die Einleitung umfaßt nicht weniger als 112 Seiten und handelt über die Irrlehrer des Briefes, die als antinomistische Spötter, als Ungläubige und frivole abgefallene Christen genau charakterisirt werden. Die Charakteristik derselben wird im Commentar selbst durch ihre Aeußerungen noch vervollständigt. Ein 2. Abschnitt gibt ganz kurz und bündig eine Uebersicht vom Inhalt des Briefes. Der 3. Abschnitt behandelt in 80 vollen Seiten die Aechtheit des Briefes und ist wohl als der werthvollste und gediegenste Theil des ganzen Buches zu bezeichnen. Bekanntlich wird bei keinem neutestamentlichen Buch die Aechtheit so sehr in Frage gestellt, wie beim 2. Petri-Brief, und ist auch der Beweis bei keinem so schwer zu erbringen. Hier aber ist er mit einer Gründlichkeit und Sachkenntniß erbracht, wie dies meines Wissens noch nirgends geschehen ist. Sehr gut wird das argumentum ex silentio der ersten Jahrhunderte erläutert; und mit kritischem Scharfsinn werden die der Aechtheit ungünstigen Aeußerungen des Origenes, Eusebius, Didymus und Hieronymus in ihrem wahren Werth oder Unwerth abgewogen. Die positiven Beweisgründe scheinen zur Evidenz Nichts mehr vermissen zu lassen.

Der Verfasser ist der negativen Kritik bis in jedes engste und schmalste Gäßchen nachgegangen und hat auch nicht einen einzigen ihrer Einwände unentkräftet gelassen.

Im letzten Paragraph der Einleitung wird das Verhältniß des Briefes zum Brief des hl. Judas recht gründlich erörtert und letzterem die Priorität zugesprochen. Aberle's Ansicht, die ich freilich nicht für stichhaltig erachte, wonach der zweite Petrus-Brief deßhalb geschrieben sei, um dem Judas-Brief zu canonischem Ansehen zu verhelfen, weil Petrus allein berechtigt war, auctoritativ sich an die ganze Kirche zu wenden, ist noch nicht berücksichtigt.

Was nun den Commentar selbst betrifft und zunächst die formelle Seite desselben, so ist die Darstellung sehr fließend, klar und selbst bei längerem Periodenbau recht verständlich. Das ältere wie

neuere Quellenmaterial ist ausgiebig aber mit kluger Umsicht benützt und die Citate sind passend in die Noten gewiesen. Auch der textkritischen Aufgabe ist Genüge geschehen. Jedem Abschnitt geht eine kurze Uebersicht des Gedankenganges voraus. Die Uebersetzung schließt sich mit ängstlicher Gewissenhaftigkeit (auch vielfach betreffs der Wortstellung) an den Urtext an. Die Bedeutung der Worte wird mit Heranziehung der neutestamentlichen Stellen, wo dasselbe Wort gleichfalls vorkommt, mitunter auch der classischen Autoren, sorgfältig eruirt und auch die kleinste Partikel nicht übersehen, wenn dadurch der Zusammenhang mit dem Vorausgehenden und Folgenden hergestellt wird. Ist die Wortbedeutung festgestellt, so wird der Sinn mit andern Worten umschrieben und der Inhalt der einzelnen Ausdrücke erörtert. Wenn aber nach diesen Angaben der Leser vermuthen sollte, blos mit philologisch-kritischer Kost gespeist zu werden, so wäre dies ein gründlicher Irrthum. Der auf besagte Weise ermittelte Wortsinn ist erst die Grundlage, worauf die dogmatischen, moralischen und ascetischen Erörterungen unseres Exegeten aufgebaut werden und auf diese Seite hat er weitaus das größte Gewicht gelegt. Ich kann mir nicht versagen, dem Leser einige Proben vorzuführen. Ueber die Theilnahme an der göttlichen Natur vermittelst der Gnade sagt z. B. Dr. Hundhausen:

„Diese unsere Theilnahme an der göttlichen Natur ist aber selbstverständlich weder so zu verstehen, als ob die göttliche Natur ein Accidens der menschlichen Natur würde, noch auch so, als ob die menschliche Natur zu sein aufhörte und in die göttliche Natur verwandelt würde. Auch davon kann nicht die Rede sein, daß die menschliche mit der göttlichen Natur vereinigt würde im Sinne der nur Christus eigenen hypostatischen Union. Unsere Theilnahme an göttlicher Natur besteht vielmehr darin, daß wir durch die von der „göttlichen Herrlichkeit und Kraft“ ausgehende und unserer Seele eingesenkte Gnade zu einer über die ganze Natur erhabenen, überaus innigen, geheimnißvollen und beseligenden Gemeinschaft mit Gott erhoben werden und aus Gott ein durch die bloße Kraft der Natur absolut unerreichbares Sein, Erkennen, Wollen und Leben empfangen, das eine ganz specifische Aehnlichkeit hat mit der θεία φύσις, d. h. mit jenem Sein, Erkennen, Wollen und Leben, wie es nur Gott eigen ist und ihn von Allem, was nicht Gott ist, unterscheidet. . . . Durch den Glauben nehmen wir Theil an dem ewigen, göttlichen Erkennen, durch die Liebe an der ewigen, göttlichen Liebe, und überhaupt durch das ganze, in der Gnade uns mitgetheilte höhere geistige Sein und Leben nehmen wir Theil an dem ewigen Sein und Leben Gottes, indem wir durch dieses übernatürliche Sein

und Leben befähigt werden in der Ewigkeit Gott von Angesicht zu Angesicht zu schauen und uns hier auf Erden durch ein Leben aus Gott und in Gott die ewige Anschauung Gottes zu verdienen. Die Theilnahme an göttlicher Natur, wie sie uns hier auf Erden durch die Gnade zu Theil wird, hat demnach die Bestimmung in der Ewigkeit überzugehen in die Anschauung Gottes und ist ihrem ganzen Wesen nach auf die Erreichung derselben hingerichtet. . . . Die Anschauung Gottes ist so erhaben über die ganze erschaffene Natur, daß das Geschöpf seiner bloßen Natur nach auf dieselbe weder einen Anspruch hat, noch auch durch die bloße Kraft seiner Natur irgendwie fähig ist, dieselbe zu erreichen. Diese Unfähigkeit des geschaffenen Geistes zu einer intuitiven Gotteserkenntniß ist sowohl in dem Wesen Gottes wie in dem Wesen der Creatur und des creatürlichen Erkennens tief begründet. Dieses intuitive Erkennen der göttlichen Natur kann nur dadurch geschehen, daß Gott sich durch die Gnade mit dem geschaffenen Geist verbindet und ihn, da alle Erkenntniß auf einer entsprechenden Selbstverähnlichung des Erkennenden mit dem Erkannten beruht, in einer Weise mit seiner göttlichen Natur verähnlicht, die es ihm möglich macht, dieselbe intuitiv zu erkennen. . . . Da aber Gott absolutes Erkennen und Wollen, absoluter Geist ist, so wird auch die Theilnahme an der göttlichen Natur in einer höheren ganz specifisch gottähnlichen Geistigkeit bestehen, durch welche der geschaffene Geist innerlich erleuchtet, geheiligt und verklärt und so zur Anschauung Gottes befähigt wird. . . . Hier auf Erden schenkt sich uns Gott durch die Gnade, um in der Ewigkeit sich uns zu schenken in der Glorie. Gnade und Glorie sind demgemäß auch ihrem tiefinnersten Wesen nach identisch, die Gnade ist der Anfang der Glorie und die Glorie die Vollendung der Gnade." S. 144 ff.

Nach solchen, zuweilen noch viel längeren, Auseinandersetzungen werden schließlich auf sechs Seiten mehrere Auszüge aus Väterschriften gebracht, welche hier an die Stelle der sonst üblichen moralischen und ascetischen Folgerungen über die Theilnahme an der göttlichen Natur treten.

Gar schön und tief ist die Erklärung der Tugendkette, 2 Pet. 1, 5—7, in welcher der Verfasser ein Programm des christlichen Lebens erblickt. Die Stelle lautet: „. . . . so bringet aber auch eben deßwegen allen Eifer hinzu und reichet dar in euerm Glauben die Thatkraft, in der Thatkraft aber die Erkenntniß, in der Erkenntniß aber die Selbstbeherrschung, in der Selbstbeherrschung aber die Geduld, in der Geduld aber die Gottseligkeit, in der Gottseligkeit aber die Bruderliebe, in der Bruderliebe aber die Liebe."

Auf 16 Seiten wird nun nach genauer Eruirung des Wortsinnes der Beweis geliefert, daß diese acht Tugenden in einem

solchen Zusammenhang stehen, wornach die folgende immer das Produkt und zugleich das Complement der vorausgegangenen ist. Anfangs wollte mir das Project als ein etwas gekünsteltes erscheinen, allein der Nachweis muß als ein gelungener bezeichnet werden. Sehr schön ist sodann der Nachweis, wie in der triumphirenden Kirche die einzelnen Tugenden von den verschiedenen Klassen der Heiligen repräsentirt und gleichsam verkörpert erscheinen, und wie in der heutigen streitenden Kirche dieselben Tugenden zu Tage treten und jederzeit erscheinen müssen.

Ein anderes Beispiel von Gründlichkeit der Erklärung ist folgendes: 2 Petr. 1, 20 stehen die Worte: „keine Weissagung der Schrift ist (Sache) eigener Deutung“, *πᾶσα προφητεία γραφῆς ἰδίας ἐπιλύσεως οὐ γίνεται.* Die verschiedenen Erklärungen dieser Stelle werden in 2 Klassen eingetheilt, in solche, welche *ἐπίλυσις* von *προφητεία* abhängig denken und darnach die Worte von der Auslegung oder von der Erfüllung der Weissagung verstehen, und in solche, welche *προφητεία* von *ἐπίλυσις* abhängig halten und darnach die Worte von der Entstehung der Weissagung verstehen. Die erste Klasse zerfällt wieder in drei Abtheilungen, je nachdem man *ἰδίας* auf *προφητεία* oder den Propheten, oder auf die Leser bezieht. Nachdem diese Deutungen genauer erörtert sind, werden vier Gründe angegeben, warum alle zusammen nicht stichhaltig sind, und der zweiten Klasse von Interpretationen wird der Vorzug gegeben. Ist *ἐπίλυσις* von *προφητεία* abhängig, so geht *ἰδίας* selbstverständlich auf die weissagenden Propheten und bezeichnet das Menschliche im Gegensatz zum Göttlichen. *Ἐπίλυσις* bezeichnet dann jene menschliche Deutung der Zukunft, durch welche keine wahre Prophetie zu Stande kommen kann. Darnach ist der Sinn der Stelle, daß keine Weissagung der Schrift auf menschlicher Deutung beruht und durch menschliche Deutung der Zukunft entstanden ist. Gegen diese Erklärung werden zwar viererlei Einwände erhoben, aber von unserem Autor gründlich zurückgewiesen. Auf diese Weise werden über die wenigen Textworte nicht weniger als sechs volle Seiten Erklärungen gegeben. Dies Beispiel möge als Beweis für die Gründlichkeit des Commentars genügen, und wenn der Leser hört, daß über die zwei ersten Verse unseres Briefes, über den apostolischen Geist, nicht weniger als 19 Seiten geschrieben sind, so möge er sich hiedurch nicht abschrecken lassen; denn unser

Buch ist kein zusammenhangloses Conglomerat von Ansichten Anderer, sondern Alles ist gründlich mit kritischer Schärfe gesichtet und verarbeitet. Es wird eben von Dr. Hundhausen viel mehr geboten als ein auch ausführlicher Commentar erfordert. Nachdem z. B. 2 Petr. 2, 1 das Nöthige über die Irrlehrer bemerkt ist, werden sämmtliche Stellen aus dem N. T., die über Irrlehrer handeln — gegen 30 an der Zahl —, zusammengestellt und darauf wird ein Exposé über die Häretiker nach der Lehre der hl. Schrift gegeben. Einzelne Abschnitte über schwierige Punkte ersetzen beinahe eine Monographie. So z. B. wird bei der Stelle 2 Petr. 2, 4: „denn wenn Gott Engel, welche sündigten, nicht schonte", ganz richtig die Sache auf den Fall der bösen Engel bezogen, allein bei diesem Anlaß wird auch die falsche Erklärung, wonach sich Engel mit Menschentöchtern vermischt hätten, so gründlich zurückgewiesen, daß Dr. Scholz in seiner Abhandlung über die Ehen der Söhne Gottes mit den Töchtern der Menschen nichts Wesentliches mehr bietet. Auch andere alttestamentliche Partien z. B. über Arche und Sündfluth, über Sodoma und Gomorrha, über den Streit des Teufes mit dem Erzengel Michael, über die Leiche Mosis, sind sehr gründlich beleuchtet. Das Beste in dieser Beziehung ist über den Propheten Balaam gesagt, von dem eilf volle Seiten handeln (S. 344—354).

Manches allerdings könnte und sollte kürzer gefaßt sein. Bezüglich „des Endes der Tage" 2 Petr. 3, 3 läßt sich aus den alttestamentlichen Propheten zur Evidenz zeigen, daß einfach hiemit die christliche Weltzeit gemeint ist, ohne daß man die Wiederkunft des Herrn deshalb schon in der nächsten Zukunft zu erwarten braucht. Bei der Darstellung der Sündfluth hätte ich Einiges anders gewünscht. Die Universalität der Fluth in physikalischem Sinn läßt sich wohl nicht mehr vertheidigen. Es kann auch keineswegs als gesichertes Resultat angesehen werden, daß die Arche auf dem heutigen Ararat ruhen blieb, noch auch ist es sicher, daß dieser Berg vor der Fluth schon 16,000 Fuß hoch war; folglich kann auch nicht eine Zerstörung des Lufthimmels in dem Sinne angenommen werden, wie dies S. 407 ff. geschieht. Vielleicht ist die Frage dahin zu entscheiden, daß in den klimatischen und atmosphärischen Verhältnissen eine Aenderung eintrat. Ebensowenig wollte es mir einleuchten, daß beim künftigen Weltbrand der Luft-

himmel mehr als der Sternenhimmel in Mitleidenschaft gezogen werden soll. Ungern habe ich den Hinweis auf naturwissenschaftliche Resultate vermißt, welche die Schriftlehre vom Ende der Welt durch Feuer bestätigen, wie auch Pfaff in einzelnen Schriften gezeigt hat. Doch solche Dinge kommen nicht in Betracht in Vergleich mit den großen Vorzügen des Buches, in dem sich exegetische Gewandtheit, kritische Schärfe, grammatische Tüchtigkeit, dogmatische Tiefe, moralische und ascetische Innigkeit und große Liebe und Anhänglichkeit zur Kirche vereinigen. Ein herrliches Finale des Buches ist der Satz, daß die Kirche selbst die großartigste und erhabenste Doxologie auf Christus sei. Es ist wohl überflüssig zu bemerken, daß dieses Buch auf's Wärmste empfohlen werden kann.

Münster. Dr. Schäfer.

Das Salomonische Spruchbuch. Uebersetzt und erklärt von Dr. Aug. Rohling, o. ö. Professor der Theologie an der K. K. Carl-Ferdinands-Universität in Prag. Mit Erlaubniß der Obern. Mainz, Kirchheim, 1879. XLII und 416 SS.

Rohling's Kommentar zu den Proverbien, welcher, außer einem apologetischen Vorworte gegen den Materialismus und die negative Kritik der evangelischen Geschichte, eine namentlich die salomonische Authentie vertheidigende Einleitung, die Uebersetzung, Einzelerklärung und metrische Transcription dieses biblischen Buches enthält, zeichnet sich durch dieselben Vorzüge aus, welche wir bereits bei Besprechung seines Danielkommentars hervorgehoben haben. Auch diesmal erfreut den Leser die kräftige, schwungvolle Diktion, die Klarheit und eindringende Tiefe in der Bestimmung und Ausdeutung des Sinnes, vor allem die Entschiedenheit der kirchlichen Gesinnung, die innige Frömmigkeit, welche der Verfasser überall kundgibt. Rohling weist die Echtheit der drei dem Könige Salomon ausdrücklich zugeschriebenen Sammlungen (I—IX: X—XXII, 16; XXV—XXIX) nach und hält Salomon auch für den Sammler der beiden, als „Worte der Weisen" dazwischengestellten Abschnitte. Er führt alle, auch die scheinbar nur weltliche Klugheit empfehlenden, Sprüche auf das Motiv der Gottesfurcht zurück, durch welche die Weisheit erworben wird, und zeigt, wie Salomon als Urbild und Quelle der Weisheit eine göttliche Hypostase gleichen Namens kennt, dieselbe, welche in den Sprüchen

Agur's (Prov. 30, 4) „Sohn Gottes" genannt wird[1]). Die vielen schönen Citate aus den Kirchenvätern und den katholischen Exegeten, sowie die tiefempfundenen und sachgemäßen Anwendungen der Bibeltexte auf das innere Leben machen diesen Kommentar auch zu einer sehr ansprechenden und erbauenden Lectüre. Daß die kritischen und philologischen Fragen mitunter etwas genauer hätten erörtert werden können[2]), kommt gerade bei den Proverbien, deren Bedeutung ja fast ausschließlich in ihrem Gedankengehalte liegt, weniger

---

[1]) Vor seiner Erklärung des 8. Kap. gibt Rohling eine sehr interessante Zusammenstellung der jüdisch-kabbalistischen Lehren über die Trinität und die Gottheit des Messias. Wie es sich auch mit dem Zeitalter der Bücher Sohar und Jesira verhalten mag, jedenfalls sind jene Lehren nicht erst im Mittelalter entstanden, wo man gewiß keine christianisirenden Bestrebungen bei den Juden voraussetzen kann. Es scheint uns beachtenswerth, daß der bekehrte Jude Ariston von Pella schon in der ersten Hälfte des 2 Jahrh. den kabbalistischen Satz aufstellte, b'reschîth bedeute in Filio (vgl. Hieronymi quaestiones hebraicae in libro Geneseos, zu Gen. 1, 1).

[2]) Die folgenden Berichtigungen philologischer Versehen oder Ungenauigkeiten dürften für viele Leser nicht nutzlos sein. Auf S. 16, Z. 8 v. u. lies: 10—22, 16, S. 67, Z. 9 v. o. 'erabôn, S. 105, Z. 9 v. o. tebel, S. 125, Z. 8 v. o. jarea', Z. 11 v. o. jeroa' . . . ra'a, S. 191, Z. 11 v. u. und S. 196, Z. 19 v. u. allûf, S. 222, Z. 9 v. u. und S. 223, Z. 5 v. o. g'dol, S. 227, Z. 1 v. o. merîb, S. 284, Z. 16 v. o. Piel, S. 321, Z. 3 v. u. chosen, S. 324, Z. 16 v. o. d'lâchem, S. 343, Z. 1 v. u. 24b, S. 366, Z. 13 v. o. im, S. 367, Z. 3. v. u. ê, S. 379, Z. 5 v. u. bûç. Von offenbaren Druckfehlern erwähnen wir nur die leicht irreführenden: S. 239, Z. 13 v. u. Stimmung statt Kimmung, und S. 260, Z. 17 v. u. Schande statt Schaden. — Noch seien hier folgende Einzelheiten bemerkt: S. 19, Z. 13 v. u. sind die in der Septuaginta weggelassenen oder tendenziös veränderten Ueberschriften und Anfänge der Abschnitte unvollständig angegeben; sie sind X, 1; XXII, 17; XXIV, 23; XXX, 1; XXXI, 1. — Zu S. 23, Z. 1 v. u. Der Kommentar von Schultens erschien 1748, die von Vogel besorgte neue Auflage 1769. — Zu S. 97, Z. 10 v. u. Die Textlesart in Prov. VIII, 17 ist entweder ôhabähâ oder ôheb Jah auszusprechen. — Zu S. 204, Z. 3 v. u. Nur geva ist die vorausgesetzte hebräische Lesart, auf welcher das guschmâ der Peschittho und das gûfâ des Targum beruht. — Zu S. 320, Z. 9 v. o. Das (ursprünglich indische) Sprichwort von dem Hundeschwanz bezieht sich auf die Unmöglichkeit, ihn gerade zu biegen. — Zu S. 332, Z. 8 v. u.

in Betracht, wenn wir auch namentlich die Ausführungen über die Authentie und über die Septuaginta noch eingehender gewünscht hätten.

Eine Verhandlung über die einzelnen Sprüche, in deren Erklärung Referent vom Verfasser abweicht, erscheint um so weniger angezeigt, als sich dieser durchgängig auf erhebliche Argumente für seine Auffassung stützen kann. Nur eine oder die andere Stelle möge aus besonderen Gründen hier erörtert werden. Zunächst K. 6, V. 26, weil Rohling gleich allen übrigen Kommentatoren der Proverbien die in Geiger's „Urschrift und Uebersetzungen der Bibel" (S. 240—243) gegebene richtige Auslegung dieses Verses ignorirt hat. Geiger weist nach, daß escheth îsch im biblischen Sprachgebrauche gar nicht „Weib eines anderen Mannes" bedeute (in Levit. 20, 10 ist es Glosse), und in einem unserem Spruche nachgebildeten Verse des Jesus Sirach nachweisbar die eigene rechtmäßige Gattin bezeichne[1]). Wir möchten noch hinzufügen, daß auch Prov. XI, 30 der Ausdruck animas capere im guten Sinne gebraucht wird. Es ist also zu übersetzen: „Denn eine Buhlerin gibt sich schon für einen Laib Brod preis; aber eine Ehegattin fängt sich eine kostbare Seele" (d. h. sie verlangt eine sittliche, auf persönlicher Achtung beruhende Lebensgemeinschaft). Die gewöhnliche Erklärung: „Wegen einer Buhlerin (kommt man herunter) bis zum Laibe Brod", d. h. an den Bettelstab, ist schon deshalb unmöglich, weil Verbalbegriffe nur dann unausgedrückt bleiben können, wenn sie im Wesentlichen mit dem verbum substantivum zusammenfallen.

Da es sich in K. 12, V. 28 um die stärkste Beweisstelle des Spruchbuches für den Glauben der Hebräer an die Unsterblichkeit

---

Die seltsame Uebersetzung der Wurzel 'aschaq (bedrücken) durch calumniari in der Vulgata (häufig auch in der Septuaginta durch συκοφαντεῖν) beruht nicht auf einem Uebersetzungsfehler, sondern auf einem eigenthümlichen Sprachgebrauche; vgl. Wiseman, Abhandlungen über verschiedene Gegenstände, Bd. I. S. 74—78.

[1]) Dieser nur in der Peschittho erhaltene Vers lautet in Lagarde's Ausgabe (Sir. 26, 22): Att'thâ gajjârtâ l'lâ meddem tethch'scheb: attath gabrâ dên akh magd'lâ hî d'mûthâ (wohl in d'mûthâh zu emendiren) lailên d'methdabqîn bâh tethch'scheb „Ein buhlerisches Weib wird für nichts geachtet; aber das Weib eines Mannes wird von den ihr Anhangenden (Gen. 2, 24) gleich einem Thurme geachtet."

handelt (welcher übrigens auch in Prov. XI, 7; XIV, 32; XXIII, 18; XXIV, 14 vorausgesetzt wird), so wird eine Vertheidigung der so gefaßten Uebersetzung dieses Verses („Auf dem Pfade der Gerechtigkeit ist Leben, und die Richtung ihres Weges ist zur Unsterblichkeit") nicht ohne Interesse sein. Die antithetische Erklärung Rohling's („aber das Wandeln des Abweges ist zum Tode") scheitert daran, daß nathîb weder nach seiner Etymologie, noch nach dem Sprachgebrauche „Abweg" bedeuten kann, ja in Richt. V, 6 sogar als Gegensatz dieses Begriffes erscheint.

Noch möchten wir unsern ausdrücklichen Dissens gegenüber dem Versuche des Herrn Verfassers (S. 29—31) aussprechen, die Form Jehova wieder als die ursprüngliche Aussprache des Tetragrammatons zu erweisen, womit er in neuerer Zeit neben Hölemann und dem seligen Drach ganz allein steht. Rohling bestreitet nicht, daß man statt des Tetragrammatons Adonaj aussprach und danach auch die Vokalisation der vorhergehenden proklitischen Wörtchen einrichtete, behauptet aber (gegen die Analogie der mit Adonaj zusammenstehenden Schreibweise Jehovi, welche sicher die Vokale von Elohim erhalten hat), es seien nicht die Vokale von Adonaj auf Jahvä, sondern umgekehrt die von Jehova auf Adonaj übertragen worden. Hierfür beruft er sich auf den Wechsel des einfachen und zusammengesetzten Schewa in der ersten Silbe, welcher aber ebenso sehr gegen seine eigene Ansicht sprechen würde, und auf das Kameç der Endsilbe in Adonaj als Bezeichnung Gottes, ein Unterscheidungszeichen, welches wohl dadurch veranlaßt ist, daß die Juden zwischen einem Gottesnamen und dem folgenden Worte möglichst lange pausiren. Daß die Form Adonaj (eigentlich: meine Herren) sinnlos sei, verstehe ich auch von Rohling's Standpunkte aus gar nicht; wie will er denn das Wort sonst aussprechen? Der Plural bezeichnet die Abstraktion (Herrschaft) wie in Elohim; das Suffix der ersten Person ward später vom Sprachbewußtsein nicht mehr als solches empfunden, wie in dem syrischen Mâr oder dem italienischen Monsignore. Erheblicher scheint die Einwendung, daß das Tetragrammaton am Anfange von Eigennamen als J'hô oder Jô erscheine. Aber diese Bildungen würden aus der (übrigens selbst sprachgeschichtlich ganz unmöglichen) Form Jehova nie entstehen können, wohl aber aus Jahvä, apokopirt Jahv, welches zur Vermeidung zweikonsonantischen Silbenauslautes zu J'hav umgestellt

ward. Die Form des Tetragrammatons am Ende der Eigennamen (Jahû oder Jah) kann ohnedies nur aus Jahvä abgeleitet werden. Hierzu kommen noch die aus der Bedeutung des Namens als des unbedingt und unwandelbar Seienden und aus den ausdrücklichen Zeugnissen der Alten für die Aussprache Jahvä sich ergebenden Gründe.

Hinsichtlich der Metrik des alten Testamentes überhaupt und der Proverbien insbesondere billigt Rohling die Ansichten des Referenten[1]) und liefert im Anhange zum erstenmale die Transcription eines ganzen biblischen Buches. Diese Probe im Großen auf die Richtigkeit des neuen Systems dürfte sich noch evidenter gestalten, wenn manche entbehrliche Textveränderungen und bedenkliche oder unzuläßige metrische Licenzen (wie die Verflüchtigung gesteigerter und sogar ursprünglich langer Vokale) vermieden würden. Indem wir ein Verzeichniß derjenigen Verse der Proverbien, in deren metrischer Bestimmung wir von Rohling abweichen, für eine neue Auflage der Metrices biblicae regulae zurücklegen, erwähnen wir hier nur einige unserer metrischen Resultate, welche für die Textverbesserung und das richtige Verständniß der Proverbien von Bedeutung sind. Aus metrischen Gründen verschwinden nicht nur manche ungrammatische oder doch auffallende Formen (z. B. V, 22 jilk'dûnô für jilk'dû; XIII, 4 nafschô açel für nafsch açel; XXII, 21 amarîm emäth für 'm'rê 'mäth; XXIV, 28 vahafittîtha für v'hiftétha; XXIV, 34 umachsôräkha für umachsôr'kha), sondern auch sinnstörende und gezwungene Gedanken. So ist in K. XXI, 21 das zweite ç'daqa mit der Septuag. zu tilgen, wodurch die unerträgliche Tautologie, daß Gerechtigkeit zur Gerechtigkeit verhelfe, wegfällt. In K. XXVI, 17 bestätigt das Metrum die für den Sinn nothwendige, aber von den Accentuatoren verkannte Zugehörigkeit des Wortes ʿôber zum ersten Halbverse. Der trotz aller Künsteleien unverständliche zweite Halbvers von K. XXVIII, 2 ist nach der Septuaginta zu emendiren: B'adam mebîn jidʿakhûn „Aber durch einen verständigen Mann

[1]) Vgl. meine Schrift Metrices biblicae regulae exemplis illustratae und das dazu gehörige Supplementum (S. 73—92), sowie meine Widerlegung der Einwendungen Schlottmann's (ZDMG. 1879, S. 701—706).

werden sie (die vielen Usurpatoren) vertilgt." Die Konsonanten des Wortes jidᶜakhûn wurden später irrig getrennt und jôdeaᶜ ken gelesen, dann jaarîkh entweder durch Dittographie oder zur vermeintlichen Sinnesergänzung hinzugefügt. Bei einem bisher eben so mannigfach und resultatlos gefolterten Verse, dem schwierigsten des ganzen Spruchbuches (XXVI, 10), nöthigt uns das Metrum zu einer Wortumstellung und Punktationsveränderung, woraus folgender sachgemäße, an Prov. XIII, 17; XXVI, 6 anklingende, Gedanke hervorgeht:

Rab mechôlel kol ᶜôb'rim,
Vesôkher k'sîl veschikkôr.

„Wie ein (ungeschickter) Schütze, welcher alle Vorübergehenden verwundet, ist derjenige, welcher Thoren und Trunkene dingt."

Möge der verehrte Herr Verfasser die katholische Wissenschaft noch durch manches exegetische Werk fördern, welches den Gedankengehalt der heil. Schrift ebenso gediegen erklärt, und dabei wohl auch der philologisch-kritischen Seite der Aufgabe eine noch erhöhte Aufmerksamkeit widmen.

Innsbruck. Bickell.

Zum Lobe der unbefleckten Empfängniß der allerseligsten Jungfrau. Von Einem, der sie vormals gelästert hat. Mit einem Begleitworte des hochwürdigsten Herrn Dr. Konrad Martin, Bischofs von Paderborn. Freiburg bei Herder, 1879. XI, 227 SS.

Diese Festgabe zum Jubiläum der Dogmatisirung der pia sententia, ein rührendes Denkmal kindlicher Verehrung und Dankbarkeit, soll „der Mutter des größten Wohlthäters unseres Geschlechtes" öffentliche Genugthuung für frühere Angriffe auf ihr glorreiches Privilegium der Bewahrung vor der Erbsünde leisten. Der trotz seiner Anonymität sofort erkennbare Verfasser, Herr Dr. Eduard Preuß, einst als Lehrer der protestantischen Theologie an der Berliner Universität und an dem altlutherischen Seminare zu St. Louis der begeistertste und begabteste Vorkämpfer des repristinirten strengen Lutherthums, hatte nämlich auch das Dogma der unbefleckten Empfängniß in lateinischen und deutschen Schriften bekämpft, wofür er sich nach seiner durch Lebensführungen und innere Erfahrungen vermittelten Rückkehr zur h. katholischen Kirche durch dieses literarische Exvoto genugzuthuen gedrungen fühlte.

Wenn der Verfasser seinem Werke jeden sonstigen Werth, literarischen oder wissenschaftlichen, wie erbaulichen oder polemischen, abspricht, so steht dieses für seine tiefgegründete Demuth charakteristische Urtheil allerdings mit dem unsrigen in Widerspruche. Uns erscheint die Darstellung stylistisch musterhaft, von edler Einfachheit, treffender Klarheit und jener hinreißenden Wirksamkeit, welche nur dem von einer großen Sache ganz durchdrungenen und sich selbstlos an sie hingebenden Schriftsteller zu Gebote steht. In wissenschaftlicher Hinsicht wird man der Schrift nicht anmerken, daß sie in Nachtstunden der Berufsarbeit mühsam abgerungen ist; die zweckmäßige und geistvolle Art, mit welcher ein reichhaltiges, aber kritisch gesichtetes Beweismaterial geordnet, verwerthet und von einem hohen Gesichtspunkte aus in die richtige Beleuchtung gerückt wird, läßt es schmerzlich bedauern, daß ein so hervorragender Gelehrter[1]) dem Besitze der katholischen Wahrheit das Opfer bringen mußte, den aufreibenden und dem Studium wenig Zeit laßenden Beruf des Publicisten zu wählen. Wir kennen kein Werk über die unbefleckte Empfängniß der h. Jungfrau, welches das vorliegende an religiöser Tiefe und Originalität der Auffassung überträfe. Erbauen wird dieses, ganz vom Geiste des Glaubens durchdrungene, nur zur Ehre des göttlichen Erlösers und seiner makellosen Mutter bestimmte, literarische Exvoto gewiß jeden Leser in hohem Grade. Endlich ist es zwar nicht eine „Streitschrift“ im gehäßigen Sinne des Wortes, denn wenn der Verfasser jetzt mit derselben hingebenden Begeisterung für die katholische Wahrheit kämpft, wie einst für die Irrthümer des Lutherthums, so hat er sich auch im Dienste

[1]) Da Dr. Preuß mit der ihm eigenen ängstlichen Sorgfalt, alles zu seinem Lobe Gereichende zu verschweigen, nur seine antikatholischen Schriften erwähnt, um sie auf das schärfste zu verurtheilen, so möchten wir hier zur Charakterisirung seiner wissenschaftlichen Bedeutung auf das unverdächtige Urtheil des ebenso kritisch-liberalen wie gelehrten Orientalisten Nöldeke über seine Dissertation „Die Zeitrechnung der Septuaginta“ hinweisen. Nachdem Nöldeke den Scharfsinn, mit welchem Preuß die Gründe der chronologischen Abweichungen der Septuaginta entdeckte, aufs wärmste anerkannt hat, schließt er mit den Worten: „Ich hebe die Bedeutung dieser kleinen Schrift um so lieber hervor, je vereinzelter eine solche wahre Förderung der alttestamentlichen Kritik von Seite streng kirchlicher Schriftsteller ist“ (Untersuchungen zur Kritik des alten Testamentes, S. 118).

dieser heiligen Sache eine ruhige und liebevolle, aller Bitterkeit ferne, Kampfesweise erworben. Wohl aber ist seine geistvolle, aus der Tiefe christlichen Glaubens und Lebens geschöpfte, den protestantischen Einwendungen siegreich entgegentretende Beweisführung für die unbefleckte Empfängniß Mariä und die Wahrheit des Katholizismus überhaupt, sehr geeignet, aufrichtig suchenden Irrgläubigen den Weg zur h. Kirche zu zeigen.

Die Schrift beginnt mit einer Geschichte der in ihr vertheidigten Lehre, welche sich zu einer Apologie derselben gestaltet, indem sie nachweist, wie zwar gemäß dem wohlgeordneten Gesetze der dogmatischen Entwicklung die Privilegien der h. Jungfrau erst nach der göttlichen Würde ihres Sohnes beleuchtet und näher erklärt werden konnten, wie aber dennoch von Anfang an der Glaube an die stete, vollkommene Reinheit und Heiligkeit der Mutter Gottes in der Kirche feststand, als dessen nothwendige Folgerung und Entfaltung sich allmählich durch theologische Reflexion und Discussion das Dogma der immaculata conceptio ergab. Schon in der heil. Schrift ward Maria die Gebenedeite und Gnadenvolle genannt. Die Väter der ersten Jahrhunderte rühmten ihre vollkommene Reinheit von jeder Sünde. Als durch den h. Augustinus die Lehre von der allgemeinen Sündhaftigkeit des Menschengeschlechtes zur Ausbildung gelangte, beeilte sich dieser Kirchenvater zugleich, zu Gunsten der vollständigen Sündlosigkeit der Mutter des Herren eine ausdrückliche Ausnahme zu machen. Paschasius Radbertus lehrte zuerst in streng theologischer Fassung ihre Freiheit von der Erbsünde. In diesem Stadium der Entwicklung erhob sich bald auch Widerspruch; selbst große Heilige zweifelten, ob die conceptio immaculata die richtige theologische Uebersetzung des alten, allgemeinen Glaubens an die vollkommene Sündlosigkeit Mariä sei, und wollten ihr die bloße nativitas immaculata substituiren, um die Uebertragung der Erbschuld und die Nothwendigkeit der Erlösung durch Jesum Christum in ihrer Allgemeingiltigkeit für das menschliche Geschlecht sicher zu stellen. Solche Irrungen waren fast unvermeidlich. So lange die geoffenbarte Glaubenswahrheit noch implicite, als einfache, alle ihre Folgerungen keimartig in sich bergende, Idee ohne Reflexion und fast unbewußt im Herzen der Gläubigen lebt, spricht sie sich mit wunderbarer Einstimmigkeit und Richtigkeit, wenn auch nicht dogmatisch präcis, aus; sobald

aber die theologische Reflexion die einzelnen in der Idee enthaltenen Urtheile nachzuweisen sucht, entstehen Schwankungen über deren richtige Bestimmung, Meinungsverschiedenheiten, Mißverständnisse der älteren unbestimmten Ausdrücke, vermeintliche Collisionen mit anderen Wahrheiten, bis zuletzt aus den Verhandlungen unter der Leitung des heiligen Geistes die volle Explication des Dogmas hervorgeht und das Siegel der unfehlbaren Autorität erhält. Daher war das Alterthum hinsichtlich der immaculata conceptio gewissermassen correcter als das Mittelalter; Hippolyt und Ephräm stimmen genauer als Bernhard und vielleicht selbst Thomas mit Alphons und Pius IX. überein.

Dieser Zustand des Schwankens, welcher im 12. Jahrhundert begann, hatte die heilsame Wirkung, daß die Wahrheit nicht nur um so klarer und bestimmter hervortrat, sondern auch vor naheliegenden Entstellungen oder Uebertreibungen gesichert und in den Gesammtorganismus des christlichen Lehrgebäudes harmonisch eingefügt ward. Den Einwand des h. Bernhard aus der allgemeinen Uebertragung der Erbsünde von den Eltern auf die Kinder beseitigte schon ein Zeitgenosse, der Verfasser des ältesten Tractats De Conceptione B. Mariae Virg. (auch in P. Hurter's SS. Patrum opuscula selecta, T. XII), mit dem Hinweise auf den Unterschied zwischen der conceptio activa (Entstehung des Leibes) und passiva (Vereinigung desselben mit der von Gott geschaffenen Seele). Die allgemeine Erlösungsbedürftigkeit brachte Duns Scotus mit dem marianischen Privilegium in Einklang, indem er zeigte, wie die in Voraussicht des Verdienstes Christi verliehene Bewahrung vor der Erbsünde auch eine Erlösung, und zwar die vollkommenste, der Mutter Gottes einzig geziemende sei. Kaum begonnen, beschränkte sich schon die Kontroverse auf einen einzigen Zeitmoment, in welchem die Gegner der pia sententia die allerseligste Jungfrau der Erbsünde verfallen sein ließen, während die Mehrzahl der Theologen ihre Seele schon im Augenblicke der Vereinigung mit dem Leibe vor der wirklichen Contrahirung der Schuld Adam's bewahrt glaubten. Wenn sich jene darauf beriefen, daß die Mittheilung der Gnade das Dasein zur Voraussetzung habe, so antwortete ihnen schon Duns Scotus, letzteres brauche nur begrifflich, nicht zeitlich vorherzugehen. Auch die unbestimmten patristischen Ausdrücke von einer Reinigung oder Heiligung Mariä in utero

welche nur ihre Sündlosigkeit schon vor der Geburt bezeichnen sollten, ohne über den terminus a quo etwas aussagen zu wollen, waren seit der expliciten und reflectirenden Behandlung der Frage eine naheliegende Veranlaßung zu Mißverständnissen.

Trotz alledem drang das katholische Bewußtsein bald siegreich durch alle diese Hemmnisse hindurch und benutzte sie nur zu immer exacterer und klarerer Fassung des überlieferten Glaubens. Schon im 14. Jahrhundert war der Triumph der pia sententia entschieden, die Antithese auf eine einzige Schule reducirt und von der kirchlichen Autorität mehr und mehr in ihrer Actionsfreiheit eingeschränkt. Beim Beginne der sog. Reformation war der Glaube an die conceptio immaculata so tief eingewurzelt, daß selbst Luther noch im Jahre 1527 am 8. Dezember predigen konnte: „Von dem ersten Empfängniß (c. activa) sagen wir hier nicht; aber das andere Empfängniß (c. passiva), nämlich die Eingießung der Seele, glaubt man mildiglich und seliglich, daß es ohne Erbsünde sei zugegangen, so daß im Eingießen der Seele sie (Maria) auch zugleich mit von der Erbsünde sei gereinigt worden und mit Gottes Gaben geziert, zu empfahen eine heilige Seele, ihr von Gott eingegoßen; und also den ersten Augenblick, da sie anfieng zu leben, war sie ohne alle Sünde. Denn ehe sie lebete, möchte man wohl sagen, daß weder Sünde noch Nicht-Sünde da sei gewesen, welches allein den Seelen und einem lebendigen Menschen zustehet. Also hält die Jungfrau Maria gleich die Mittel zwischen Christo und anderen Menschen. . . . Denn man könnte zu ihr nicht sprechen: Gebenedeit bist du, wenn sie je unter der Vermaledeiung gelegen wäre. Es war auch recht und billig, daß diese Person ohne Sünde enthalten (bewahrt) würde, von welcher Christus nehmen sollte das Fleisch, das da überwinden sollte alle Sünden. Denn das heißt eigentlich gebenedeit, was mit göttlicher Gnade begabt ist, das ist, was da ohne Sünde ist.“ Freilich erklärte er schon im folgenden Jahre die immaculata conceptio für eine offene Frage, über welche die heil. Schrift nicht entscheide und daher auch „nichts Gewisses zu glauben könne gepredigt werden“; immerhin noch pietätsvoller, als die sich altkatholisch nennenden Neuprotestanten, welche auf der berüchtigten „Bonner Unionskonferenz“ von 1874 die, die Conceptio immaculata wenigstens als pia sententia vertheidigenden, Anglikaner in zweitägiger Disputation zur Verdammung dieses Glau-

benssatzes zu bewegen suchten. Unwillkürlich erinnert man sich hierbei mit Wehmuth, daß einer dieser heftigen Feinde der makellosen Jungfrau das von ihm noch als Katholiken begonnene theologische Literaturblatt mit einer Widerlegung der Preuß'schen Streitschrift „Die römische Lehre von der unbefleckten Empfängniß Mariä" eröffnete. Und jetzt!

Innerhalb der Kirche verhielt es sich umgekehrt, wie im Protestantismus; der Glaube an das glorreiche Privilegium der Mutter Gottes ward in den drei letzten Jahrhunderten immer allgemeiner, bis er allen Widerspruch überwand und nicht durch vergewaltigende Majorisirung, sondern auf das inständige Verlangen und unter dem begeisterten Jubel des ganzen katholischen Erdkreises, von dem großen Pius IX. dogmatisch definirt ward.

In seiner geschichtlichen Vertheidigung dieses Dogmas kommt es dem Verfasser mehr darauf an, das constante Bewußtsein der Kirche von der in demselben ausgesprochenen Wahrheit nachzuweisen und durch einige besonders schlagende Zeugnisse zu veranschaulichen, als gerade einen vollständigen, lückenlosen Traditionsbeweis hinzustellen. Mit Recht hebt er, gleich den Consultoren der Vorbereitungscommission für die Definition, hervor, daß die allgemeine Uebereinstimmung der Kirche in irgend einer Periode die Wahrheit eines Lehrpunktes ebenso sicher verbürge, wie eine ununterbrochene Zeugnißreihe von der apostolischen Zeit an bis auf die Gegenwart. Seine Beweisführung für die Giltigkeit dieses vielverspotteten Kriteriums ist so klar, tief und überzeugend, daß wir sie dem Leser nicht vorenthalten wollen:

„Unmittelbar vor seiner Himmelfahrt hat doch der göttliche Erlöser den Aposteln und ihren Nachfolgern, also der lehrenden Kirche, seinen Beistand bis zum Weltende versprochen (Matth. 28, 20). Einen Beistand, zu dem nach anderweitigen Verheißungen (Joh. 16, 13. 14) auch das Leiten in alle Wahrheit zu rechnen ist. Wenn nun feierliche Zusagen Christi — was doch auch conservative Protestanten einräumen — nicht als leerer Wind, sondern als unfehlbare göttliche Wahrheit zu betrachten sind, so folgt offenbar, daß die Uebereinstimmung des gesammten kirchlichen Lehramts hinsichtlich irgend eines Glaubenspunktes die Möglichkeit des Irrthums ausschließt Denn wenn der Episcopat von den erstberufenen Menschenfischern an bis auf das 14., 15. oder 19. Jahrhundert in dogmatischen Dingen falsche Wege gewandelt, so wäre weder der alle Wahrheit lehrende heilige Geist, noch der Gottmensch zu irgend einer Zeit thatsächlich und wirksam bei der christlichen

Kirche gewesen. Und hätte sich auch nur einmal in einem Jahre oder Monate ein allgemeiner Consensus für eine religiöse oder moralische Unwahrheit zusammengefunden, so würde die von Gott durch die Apostel gegestiftete Genossenschaft jedenfalls während dieses Jahres oder Monats des verheißenen Beistandes entbehrt haben. Da aber das Eine wie das Andere wider Gott und darum einfach unmöglich ist, so werden auch bibelgläubige Akatholiken, wenn sie anders nachdenken, die Kraft jenes Doppelschlusses der Consultoren aus dem einmal fixirten Consensus und der ununterbrochenen, durch Zeugnisse constatirten Ueberlieferung auf die Definirbarkeit einer Lehre nicht in Abrede zu stellen vermögen" (S. 91).

Gewiß, der Untersatz der ununterbrochenen Indefectibilität der Kirche ist aus den Verheißungen Christi so evident, daß man ohne weiteres aus ihrem als allgemein constatirten Glauben in irgend einem bestimmten Zeitpunkte auf die Wahrheit der betreffenden Lehre schließen muß. Da es aber den Nichtkatholiken durch frühzeitig eingeprägte Verdrehung des natürlichen Bibelsinnes so schwer gemacht wird, die Evidenz jenes Untersatzes einzusehen, und alsdann der vermeintliche Mangel an traditioneller Bezeugung mancher Dogmen, wie namentlich gerade der Conceptio immaculata, als unwiderleglicher Gegenbeweis gegen die katholische Kirche betrachtet wird, so ist für Suchende, die sich noch nicht auf den höheren Standpunkt des einfachen Schlußes vom gegenwärtigen Glauben der Kirche auf die Wahrheit einer Lehre zu erheben vermögen, ein eingehender Traditionsbeweis sehr nützlich und oft fast eine conditio sine qua non für das Zustandekommen der Glaubenszustimmung oder vielmehr für die Hinwegräumung ihrer Hindernisse. Wir möchten daher hier eine kleine Nachlese altkirchlicher Beweisstellen mittheilen, die vielleicht dem verehrten Herrn Verfasser bei einer hoffentlich bald nothwendigen neuen Auflage nicht unbrauchbar erscheinen dürften.

Die wichtigste Stelle des h. Augustin (De natura et gratia, c. 36) übersetzt und erklärt der Verfasser vortrefflich. Da aber dieser Kirchenlehrer für die Geschichte des vorliegenden Dogmas so wichtig ist, weil sich bei ihm der überlieferte Glaube an die vollständige Sündlosigkeit der h. Jungfrau zum erstenmale mit einem anderen Glaubenssatze, dem von der Erbsünde, auseinandersetzen mußte, wodurch als erstes dogmatisches Urtheil aus der ursprünglichen Idee der Satz entwickelt ward: Maria ist von der allgemeinen Sündhaftigkeit des menschlichen Geschlechtes ausgenommen; so hätte wohl auch eine von Mai (Nova Patrum Bibliotheca I, I, S. 248) aufgefundene, noch specieller auf ihre Freiheit von der Erbsünde eingehende, augustinische Stelle erwähnt werden können. Es wird hier von Maria aus-

gesagt, daß sie nicht nur corpore, sondern auch mente Jungfrau geblieben sei und dem in Adam gefallenen Menschengeschlechte nur conditione generis, non participatione criminis, universitate nascendi, non societate peccandi angehört habe.

Aus der voraugustinischen Zeit können wir kaum ausdrückliche Zeugnisse für die Ausnahme, die Bewahrung Mariä vor der Erbsünde, erwarten, da die Regel selbst, die von Adam auf alle seine Nachkommen übergehende Erbschuld, nur selten, gelegentlich und unbestimmt erwähnt wird. Gleichwohl ist die Menge und relative Bestimmtheit der Zeugnisse wahrhaft überraschend. Gern hätten wir hier folgendes, in Theodoret's Dialogen erhaltenes, Fragment des h. Hippolyt (Migne, Patr. gr. X, S. 863) gefunden: „Die Bundeslade aus unverweslichen Hölzern war der Erlöser. Denn durch sie ward sein unverwesliches und unverderbliches Zelt, welches keine Fäulniß der Sünde erzeugt, vorgebildet. Der Herr war sündlos und nach seiner Menschheit aus unverweslichen Hölzern, nämlich aus der Jungfrau und dem heiligen Geiste, von innen und außen mit dem Logos Gottes, wie mit dem reinsten Golde, überzogen." Dieses Zeugniß aus dem Anfange des dritten Jahrhunderts ist ein wichtiges Bindeglied in der Traditionskette; denn es rührt von einem Schüler des h. Irenäus her, welcher selbst noch von einem Apostelschüler die christliche Ueberlieferung empfangen hatte. In seiner Vergleichung der Gottheit Christi mit dem Goldüberzuge der Bundeslade, der h. Jungfrau und seiner aus ihr angenommenen Menschheit mit deren unverweslichem Akazienholze setzt Hippolyt die Bewahrung Mariä vor jeder Sünde, auch der Erbsünde, voraus; denn er gebraucht dasselbe Wort „unverweslich" (ἄσηπτος) von der Sündlosigkeit Christi und Mariä, ja erklärt es ausdrücklich als dasjenige, was seiner Natur nach, gleich jenem Holze, keine Verderbniß oder Fäulniß der Sünde hervorbringen kann. Schon hier begegnet uns die eigenthümliche Lehrform der ersten Jahrhunderte für die Conceptio immaculata, nämlich die Zusammenstellung Jesu und Mariä hinsichtlich ihrer vollständigen Sündlosigkeit in eine besondere Klasse, von welcher alle anderen Menschen ausgeschlossen sind; in einer Zeit, welche weder das Wort „Erbsünde", noch deren genauere Begriffsbestimmung kannte, die stärkste mögliche Annäherung an den Begriff der praeservatio a peccato originali.

Noch klarer und schärfer als Hippolyt hat der h. Ephräm in seinen vom Referenten herausgegebenen Carmina Nisibena (Leipzig bei Brockhaus, 1866, S. 122—123) diese ganz einzigartige, nur mit der ihres göttlichen Sohnes zusammenzustellende und von keinem anderen menschlichen Wesen getheilte Sündlosigkeit Mariä hervorgehoben, und zwar nicht in einem dem Verdachte rhetorischer Uebertreibung offenen marianischen Hymnus oder Gebete, sondern in einer incidenter bei durchaus fremdartiger Veranlaßung eingefügten und daher den Glauben seiner Zeit um so sicherer bezeugenden Zwischenbemerkung. Der Heilige läßt nämlich in einem Gedichte aus dem Jahre 370 die edessenische Kirche über ihre zum Arianismus abgefallenen

Kinder, welche den h. Bischof Barses verfolgten und verläumdeten, klagen und legt ihr dabei folgende Anrede an den göttlichen Erlöser in den Mund: „Die gehaßte[1]) Lia hast du schön gemacht; ihre Augen waren matt, aber ihre Kinder sehr schön. Umgekehrt, o Herr, schmähen mich, die ich schön bin, meine eigenen Kinder. Du und deine Mutter, ihr seid die einzigen, die in jeder Hinsicht ganz schön sind; denn an dir, o Herr, ist kein Flecken, und kein Makel an deiner Mutter. Meine Kinder (die abgefallenen Edessener) stammen von zwei Schönheiten ab (von Christus und der Kirche); aber wem gleichen sie? Der verhaßten Synagoge, welche mit jenem Kalbe buhlte, nachdem sich dein Vater mit ihr vermählt hatte, und daher auch häßliche Kinder, nämlich Ebenbilder des Fremdlings, hat!" Diese vollkommene Makellosigkeit, welche Maria ausschließlich mit Christo gemeinsam hat, kann nicht auf Freiheit von persönlichen Sünden beschränkt werden, denn eine solche kommt auch den nach der Taufe gestorbenen Kindern zu, welche der h. Ephräm oft erwähnt, indem er ihnen den ersten Rang unter den Seligen zuschreibt. Die ganz einzige Ausnahmsstellung Jesu und Mariä kann sich also nur auf ihre Freiheit auch von der Erbsünde beziehen[2]).

Auch jene andere, an das Protevangelium (Genes. 3, 15) anknüpfende und bei den ältesten Kirchenvätern (wie Justin, Irenäus u. A.) so verbreitete Lehrform für unser Dogma, welche dem paulinischen Gegensatze zwischen Adam und Christus den zwischen Eva und Maria zur Seite stellt und lehrt, daß beide in gleicher ursprünglicher Reinheit erschaffen seien, aber diese durch ihren Gehorsam den durch den Ungehorsam jener bewirkten Fluch getilgt habe und die advocata Evae geworden sei, findet sich bei dem h. Ephräm mit größter Präcision in folgender Strophe ausgesprochen: „Maria und Eva sind gleich rein und schuldlos erschaffen, aber diese ward die Ursache des Todes, jene die unserer Errettung" (Opp. syr., ed. Rom., II, S. 327). Um das Jahr 396 behandelte noch ein anderer syrischer Dichter, der von dem Referenten wiederaufgefundene Cyrillonas, sehr schön und eingehend diesen Gegensatz zwischen Eva und Maria, indem er ganz deutlich eine Bewahrung Mariä vor jeder Ansteckung durch die Sünde vom Anbeginne ihres Daseins an auf Grund des vorauswirkenden Verdienstes Christi lehrt; vgl. Ztschr. der deutschen morgenl. Gesellschaft 1873, S. 591—592; Ausgewählte Gedichte der syr. Kirchenväter (in der Kemptener Bibliothek der Kirchenväter), S. 29—30.

---

[1]) Im Syrischen werden die Begriffe „gehaßt, haßenswerth, häßlich" durch ein und dasselbe Wort (s'nê) ausgedrückt.

[2]) An den obigen Gedanken des h. Ephräm schließt sich auch der Bischof Rabulas von Edessa († 435) an, indem er Maria als die „allein in jeder Beziehung heilige" preist (S. Ephraemi, Rabulae, Balaei opera selecta, ed. Overbeck, S. 362).

Ein syrischer Text des spätestens aus dem 4. Jahrhunderte stammenden Apokryphums De transitu B. Mariae (in einer Hdschr. des 6. Jahrh. erhalten) bietet sogar folgende ausdrückliche Formulierung der Lehre von der unbefleckten Empfängniß: „Die Gebenedeite war schon heilig und von Gott auserwählt von dem Augenblicke an, wo sie im Mutterschoße empfangen ward, und sie ward rein und heilig geboren“ (Journal of sacred literature 1865, I, S. 3).

Nach Obigem dürfte unleugbar sein, daß die älteste Kirche hinsichtlich der h. Jungfrau und ihrer Sündlosigkeit nichts weniger als protestantisch oder gar „altkatholisch“ glaubte. Dieselben Anschauungen finden sich sogar bei den älteren häretischen und schismatischen Gemeinschaften. Die nichtunirten Griechen und die Monophysiten halten anerkanntermassen die Bewahrung Mariä vor der Erbsünde, freilich in derselben alterthümlich unbestimmten Fassung, wie das Dogma von der Erbsünde selbst, bis jetzt fest. Dasselbe gilt von der ältesten noch bestehenden Sekte, der nestorianischen, deren gefeiertster Hymnograph, Georg Warda (aus dem Anfange des 13. Jahrh.), in einem an allen marianischen Festen der Nestorianer in das Officium aufgenommenen Hymnus von der h. Jungfrau aussagt,[1]) sie sei „von ihrer Empfängniß an geheiligt worden“, und das Zeichen Gedeon's (Richt. 6, 36—40) also auf sie bezieht: „Der Thau, welcher auf sie herabfiel, ließ sich auf keine andere Stätte nieder; der Regen, welcher auf alle Anderen niederströmte (die Erbsünde), spritzte ihr nicht einmal einen einzigen Tropfen an.“ Daß auch die noch ältere apollinaristische Häresie im 4. Jahrhunderte den Glauben der Kirche hinsichtlich der Sündlosigkeit Mariä theilte, ergibt sich aus einem dem h. Dionysius von Alexandrien untergeschobenen Schreiben an Paulus von Samosata, nach welchem nur Jesus und Maria niemals der Knechtschaft der Sünde unterworfen waren, und der göttliche Logos seine Mutter, als ein jungfräuliches Paradies, unverderbt, vom Haupte bis zum Fuße gebenedeit bewahrt hat.

Im 2. Theile beweist der Verf. zunächst, daß die h. Schrift in Genes. 3 und Apokal. 12 die Mutter des Gottmenschen diesem, in gleich unbedingter Feindschaft gegen den Teufel, zur Seite stellt. Hieraus ergibt sich die Nothwendigkeit, auch das gratia plena und benedicta in den Grüßen des Erzengels und Elisabeth's an die

[1]) Diese von dem chaldäischen Patriarchen Joseph Audo in den Pareri de' vescovi III, S. 177 citirten Beweisstellen finden sich in der englischen Uebersetzung jenes Hymnus bei Badger, The Nestorians II, S. 51. 56. Dessen syrisches Original steht in dem 1868 zu Rom durch den chaldäischen Bischof von Akra, Elias Johannes Millos, herausgegebenen Directorium spirituale (S. 252. 257), worüber unser Bericht in der Zeitschrift der deutschen morgenl. Gesellschaft 1873, S. 640 zu vergleichen ist.

h. Jungfrau ohne Abschwächung, im eigentlichen Sinne zu verstehen und in dem biblischen Gedanken, daß der Heiland „von den Sündern abgesondert ist" (Hebr. 7, 26), ein Zeugniß für die Sündlosigkeit seiner Mutter zu finden. Das Zurücktreten Mariä in der evangelischen Geschichte wird treffend daraus erklärt, daß der Heiland zur Rettung der Sünder in die Welt gesandt ward, und daß der Erhöhung seiner Mutter, während ihres irdischen Lebens, eine ebenso große Erniedrigung und Verdemüthigung vorhergehen mußte. Auch die Versuche, Sünden Mariä aus den Evangelien nachzuweisen, finden hier ihre Widerlegung. Wir möchten zu diesem Abschnitte noch etwa hinzufügen, daß die Zusammenstellung der Benedeiung Mariä mit der ihres göttlichen Sohnes in dem Gruße Elisabeth's eine Grundlage für die patristische Parallele zwischen der Sündlosigkeit Jesu und Mariä bildet; ferner daß sich die Antwort Christi: „Ja freilich sind diejenigen selig, welche Gottes Wort hören und bewahren" (Luk. 11, 28), deutlich auf Luk. 2, 18—19. 51 bezieht, also nicht eine Zurückweisung, sondern eine Begründung der Seligpreisung Mariä enthält.

Der alsdann folgende Vernunftbeweis zeigt die Angemessenheit der unbefleckten Empfängniß der Gottesmutter und beleuchtet die dadurch angeblich beeinträchtigte „Ehre des Herrn" durch die Thatsache, daß allerdings nach katholischer Lehre schon Maria auf jener Stufe steht, auf welche die protest. „Vermittlungstheologie" ihren göttlichen Sohn herabzudrücken strebt.

Endlich führt uns der Verf. mehrere gesicherte, dieses Dogma bestätigende Wunder und Weissagungen (Bekehrung Ratisbonne's, Heilungen durch die Quelle von Lourdes, Vision Marie Lataste's) vor und schließt daran eine eingehende Schilderung seines eigenen Lebensweges an. Wir möchten diese überaus ergreifende und erbauliche Konversionsgeschichte, welche eine thatsächliche Widerlegung der lutherischen Rechtfertigungslehre auf Grund des Wortes Gottes und wirklicher Erfahrungen einer ihr ewiges Heil mit Furcht und Zittern suchenden Seele liefert, nicht einem kritischen Referate unterziehen, sondern schließen hier mit der Versicherung, daß der Leser der Preuß'schen Schrift die ihr vorgedruckte ehrende Anerkennung eines ehrwürdigen Konfessors, des sel. Bischofs Martin, vollauf bestätigt finden wird.

Innsbruck. Bickell

Die Controverse über das Beharren der Elemente in den Verbindungen von Aristoteles bis zur Gegenwart. Historisch und kritisch dargestellt von Dr. Xaver Pfeifer, k. Lycealprofessor. Programm zum Schlusse des Schuljahres 1878—79. Dillingen 1879. Druck von A. Kolb. 92 S.

Die Körperlehre des Duns Skotus und ihr Verhältniß zum Thomismus und Atomismus, von Dr. M. Schneid, Professor der Philosophie am bischöfl. Lyceum zu Eichstätt. Mainz, Kirchheim, 1879. 113 S.

Diese zwei Schriften nehmen in entgegengesetzter Weise Stellung zu dem in neuester Zeit unter mehreren Vertretern der kirchlichen Wissenschaft heftig entbrannten Streite über die constitutiven Principien der Körper. Die Verfasser beider Schriften stimmen darin überein, daß die scholastische Körperlehre (wenigstens in ihrer streng thomistischen Fassung) mit der modernen Naturwissenschaft sich nicht vereinbaren lasse; aber während Dr. Schneid den Standpunkt der Scholastik vertritt, glaubt Dr. Pfeifer die Rechte der Naturwissenschaft wahren zu sollen; es scheint ihm keinem Zweifel zu unterliegen, daß die thomistische Lehre mit wirklich gesicherten naturwissenschaftlichen Ergebnissen in Widerspruch steht. Diese Anschauung hat denn auch, wie wir sehen werden, seine ganze Darstellung einigermaßen beeinflußt. Er bespricht zuerst die Lehre des Aristoteles über das Beharren der Elemente in den Mischungen und geht dann über zu den Autoren, die im Verlaufe der christlichen Zeitrechnung bis auf Albertus Magnus, meistens mit Bezugnahme auf Aristoteles, das substantielle Beharren der Elemente gelehrt haben sollen. Die Anzahl ist nicht beträchtlich. Unter den Aufgezählten befinden sich auch Alexander von Hales und Bonaventura; die aus ihren Werken angeführten Stellen berechtigen aber zu keinen ganz sichern Schlüssen. Dasselbe gilt auch von den übrigen Autoren dieser Periode, die der Verf. als Vertheidiger der Beharrungstheorie uns vorführt. Er selbst sagt am Ende: „Es muß zugegeben werden, daß von den bisher aufgezählten Autoren nur einer, Philoponus, mit befriedigender Bestimmtheit über, resp. für das substantielle Beharren der Elemente sich ausspricht; denn er, wie wir gesehen haben, erklärt, daß die Elemente in den Verbindungen untergegangen zu sein scheinen, weil sie hinsichtlich ihres Wirkens gehindert oder gebunden seien. Bei den von anderen Autoren angeführten Stellen ist es, wie mir scheint,

zwar natürlicher, ungezwungener, sie im Sinne des Beharrens der Elemente, als im entgegengesetzten zu deuten, aber die erstere Ansicht ist nicht mit Bestimmtheit ausgesprochen" (S. 17). Meines Erachtens läßt sich auch über die Ansicht des Philoponus keine ganz befriedigende Auskunft geben. In einem ergänzenden Nachtrage citirt der Verf. noch eine Stelle aus Hugo von St. Viktor (Erud. did. lib. VII, l. 1, c. 7), die ihm als die früheste bestimmte Anerkennung des Principes der Beharrung im Mittelalter erscheint. Die Stelle lautet: Cum forma transire dicitur, non sic intelligendum est, ut aliqua res existens perire omnino et esse suum omittere credatur, sed variari potius; vel sic fortassis, ut quae juncta fuerant, ab invicem separentur; vel quae separata erant, conjungantur; vel quae hic erant, illuc transeant; vel quae nunc erant, tunc subsistant; in quibus omnibus esse rerum nihil detrimenti patitur. „In dieser Stelle, bemerkt der Verf., ist der Grundgedanke der von der modernen Wissenschaft aufgestellten Gesetze von der Beharrung des Stoffes und der Energie, ja sogar der Grundgedanke der Atomistik mit einer fast auffallenden Bestimmtheit ausgesprochen." Indessen muß bemerkt werden, daß von der Beharrung der Energie in der angeführten Stelle keine Rede ist, und an der Beharrung oder Nichtvernichtung des Stoffes kaum ein Peripatetiker jemals gezweifelt hat. Die Stelle erinnert allerdings einigermaßen an den Grundgedanken der Atomistik; allein Hugo gibt nur eine flüchtige Conjektur und läßt die Frage über das Verhalten der Elemente unberührt. Dagegen muß zugegeben werden, daß Albert d. Gr. mit Bestimmtheit für das substantielle Beharren der Elemente sich ausgesprochen hat.

Sehr ausführlich bespricht der Verf. dann weiter die Lehre des hl. Thomas, der in diesem Punkte von der Ansicht seines großen Lehrers ganz abgewichen ist. Die Prüfung verschiedener Aussprüche und Erklärungen des hl. Thomas bietet ihm Gelegenheit, manche daraus sich ergebende Schwierigkeiten an's Licht zu stellen, wiewohl er übrigens keineswegs die Absicht hat gegen die Philosophie des englischen Lehrers zu polemisiren. Wir können hier auf die angeregten Schwierigkeiten nicht näher eingehen; doch um nicht ganz davon zu schweigen, wollen wir wenigstens das an erster Stelle vorgebrachte Bedenken berücksichtigen. „Thomas beant-

wortet die Frage, wie die Elemente zur Mischung kommen, damit, daß er erklärt, nach den Aussprüchen der Philosophen sei das erste Agens, welches die Elemente zur Mischung bewege, etwas Unmischbares, nämlich der Himmel oder die Gestirne an demselben. Thomas stimmt dieser Ansicht bei und begründet sie aus Aristoteles." Zu dieser „eigenthümlichen, von unseren heutigen Anschauungen in einem wesentlichen Punkte abweichenden Ansicht über die Wirkursachen des Mischungsvorganges" bemerkt nun der Verfasser: „Es muß eingeräumt werden, daß aus dem Irrthum des hl. Thomas hinsichtlich der Wirkursache, welche die Elemente zur Mischung zusammenführen soll, noch nicht folgt, daß auch seine Lehre vom Wesen der Mischung und dem Modus, wie die Elemente darin sind, falsch sein müsse, aber soviel folgt wenigstens, daß er, wenn er in dem einen Punkte irrte, auch in dem andern irren konnte. Sodann ist zu beachten, daß die Ansicht über die bei Mischungen thätigen Wirkursachen nicht ohne Einfluß ist auf die Anschauungen bezüglich des Wesens und Effektes der Mischung" (S. 21). Aber steht denn die Ansicht des h. Thomas über die kosmischen Einflüsse auf die chemischen Processe (abgesehen von ihrer weitern Ausführung) wirklich in einem so grellen Gegensatze zur gegenwärtigen Naturwissenschaft und Chemie, wie der Verfasser annimmt? Was weiß denn eigentlich die Chemie von den letzten Wirkungen der chemischen Vorgänge? Die Chemie hat, wie Kekulé (Lehrb. der org. Chemie) bemerkt, „auf ihrem jetzigen Stande, außer dem Gesetze der constanten und der multiplen Proportionen noch keine Gesetze mit Sicherheit ermittelt, . . . über die Natur der Kraft, welche die chemischen Verbindungen veranlaßt, über die Gesetze, welche die chemischen Metamorphosen beherrschen u. s. w. hat sie keinerlei exakte Kenntniß." Die Naturwissenschaft kennt gewisse Bewegungen, durch welche die vorausgesetzten Atome und resp. Moleküle sich gegenseitig nähern und verbinden, und andere, durch welche die Verbindungen sich lösen; „aber wodurch diese Bewegungen entstehen, wissen die heutigen Chemiker so wenig zu sagen, als die Alchymisten und Goldmacher des Mittelalters" (Ulrici, Gott und die Natur, 2. Aufl. S. 90). Mit Rücksicht auf den wirksamen Einfluß der Temperaturveränderung, des Lichtes und der Elektricität auf chemische Verbindungen und Zersetzungen äußert derselbe Verfasser: „Was hindert uns, anzunehmen, daß in allen solchen

Fällen die Kraft der Wärme, der Elektricität, des Lichts, und nicht die Affinität der Atome die chemischen Verbindungen herbeiführe" (A. a. O. S. 91). Hiedurch würden wir weiter auf einen mittelbaren Einfluß der „großen Künstlerin", der Sonne, zurückgewiesen. Kurz, es ist nicht so abgeschmackt, wenn man die chemische Affinität mehr als Bedingung denn als Wirkursache betrachtet und mit Thomas annimmt, daß das erste Agens, welches die Elemente zur Mischung bewege, etwas Unmischbares sei, oder daß die unmittelbaren Ursachen mit außertellurischen Einflüssen in Verbindung stehen. Wir können die Existenz gewisser Agentien nur indirekt nachweisen; wer sagt uns, daß es nicht kosmische Einwirkungen gebe, die wir in keinerlei Weise wahrzunehmen und nachzuweisen vermögen?

Der 4. Abschnitt befaßt sich mit den Gegnern des formalen oder substantialen Beharrens der Elemente in den Verbindungen nach dem hl. Thomas und schließt mit einer eingehenderen Besprechung der Anschauungen des Franziskaners Petrus Aureolus (aus dem 14. Jahrh.), der nach der Darlegung des Verfassers zwischen den Vertheidigern und Bestreitern des substantiellen Beharrens eine Mittelstellung einnimmt. Die zwei folgenden Abschnitte sind den Autoren gewidmet, welche für das Beharren sich ausgesprochen haben, vom 15. bis 19. Jahrhundert incl. Der Verf. hat, wie er selbst in der Vorrede ausdrücklich bemerkt, die Vertheidiger der Beharrungstheorie weit eingehender und vollständiger berücksichtigt als die Gegner. Als vorzüglichsten Grund gibt er an, daß die Namen, Schriften und Beweisgründe der erstern weniger bekannt seien als die der andern Partei. Es scheint aber wohl auch der Umstand mitgewirkt zu haben, daß er die Bedenken gegen die Annahme der Beharrungstheorie zerstreuen wollte, indem er zu zeigen suchte, daß die peripatetisch-scholastische Anschauung, historisch betrachtet, nicht allzu tief wurzele. Deshalb hat er auch nur solche Autoren in den Kreis seiner Untersuchung gezogen, die mit der peripatetischen Philosophie vertraut oder wenigstens keine principiellen Gegner derselben waren. Eine vollständige und erschöpfende Behandlung des Gegenstandes konnte er überhaupt nicht anstreben, weil weder die einem Programme gesteckten Grenzen es erlaubten noch die erforderlichen literarischen Hilfsmittel ihm zu Gebote standen. Ich fand es aber auffallend, daß unter den

neuern Vertheidigern der peripatetischen Lehre Kleutgen nicht genannt ist, da doch seine Philosophie der Vorzeit mit dieser Frage sehr eingehend und gründlich sich beschäftigt. In Bezug auf P. Secchi macht der Verf. die Bemerkung: „Secchi zog es vor, die peripatetische Theorie ganz zu ignoriren. Daß er aber das substantielle Beharren der Elemente in den Verbindungen annahm und annehmen mußte, folgt nicht blos aus seinem Atomismus, sondern auch aus der streng mathematischen Schulung und Exaktheit. Der Mathematiker kann nur rechnen mit Größen und Dingen, welche beharren; und darum sind alle an mathematisches Denken und mathematische Methode gewöhnten Geister, wie Boschovich, Secchi und andere, wenn es sich um die letzten Faktoren oder Elemente handelt, für beharrende Elemente" (S. 65). Soll damit gesagt sein, daß die Mathematik an sich die Verwerfung der peripatetischen Lehre fordert oder wenigstens die entgegengesetzte Lehre bevorzugt, so muß dagegen entschieden Verwahrung eingelegt werden. Die Mathematik sieht von dem Stoffe ganz ab; und insofern hat man nicht umsonst geäußert, „daß in der Welt der modernen Mechanik das Atom als ausgedehntes Massentheilchen eine sehr überflüssige Rolle spielt." Wenn der Mathematiker sich hierdurch verleiten läßt, in der Wirklichkeit nichts anderes anzunehmen als stofflose Monaden oder Kräfte (Leibnitz, Boschovich u. s. w.), oder umgekehrt aus dem Beharren der Größe auf das Beharren der Substanz zu schließen, die Größenidentität mit der Stoffidentität zu verwechseln, so überschreitet er seine Sphäre.

Wiewohl der Verfasser es sich nicht zur Aufgabe gemacht, die Entwickelung der Lehre von dem Beharren der Elemente in der Chemie zu besprechen, konnte er es sich doch nicht versagen, die Stimmen einiger der namhafteren Chemiker der Neuzeit anzuführen und manche der morphologischen Theorie scheinbar günstige Citate Schneid's (in der Schrift über Materie und Form) auf ihren wahren Werth zu reduziren. Daß die Naturforscher meistens dem chemischen Atomismus zugethan sind, ist eine bekannte Thatsache; es war also kaum nothwendig, einzelne Zeugnisse anzuführen. Weniger bekannt aber ist es, daß manche Anhänger desselben nicht umhin können, seine Unzulänglichkeit offen zu gestehen, und daß es nicht an Aeußerungen von Naturforschern fehlt, welche an den Grundgedanken der Peripatetik oder des morphologischen

Systemes erinnern[1]). Der Verf. hätte dem Leserkreis, für welchen seine Schrift bestimmt ist, gewiß einen Dienst erwiesen, wenn er dem anfangs ausgesprochenen Grundsatze, die weniger bekannte Seite vertreten zu wollen, auch hier treu geblieben wäre. Man vermißt auch ungern die Hinweisung auf manche nichtscholastische Philosophen der Neuzeit, welche von den Leistungen der atomistischen Theorie keineswegs recht erbaut sind. So schreibt z. B. (um von dem gewiß nicht kirchenfreundlichen Dr. Hofmann in Würzburg zu schweigen) H. Fichte: „Wir müssen nicht nur zeigen, daß die Atomenlehre Hypothese sei, was die umsichtigeren Physiker selber zugeben, sondern zugleich eine widersprechende und in sich unmögliche Hypothese, was noch keineswegs zu allgemeiner Anerkenntniß gekommen ist, wenn auch darüber, wie sich ergeben wird, gerade aus dem Kreise der besonneneren empirischen Forscher bereits Stimmen in ganz gleichem Sinne sich vernehmen lassen, während die kalte Phantastik unserer Halbkundigen für das Evangelium von der Ewigkeit der Atome, als für die handgreiflichste Wahrheit mit Begeisterung schwärmt“ (Psychologie S. 206).

Besonders auffallend und schlagend findet der Verf. eine neue Entdeckung der chemischen Forschung, wonach die Existenz des rothen Farbstoffes im Gefieder des Turako oder Pisangfressers von dem Kupfer abhängt, welches in winzigen Mengen in der Nahrung enthalten ist und im Organismus des Thieres abgelagert wird.

[1]) „Die organische Kraft, schreibt der Berliner Physiologe J. Müller, die Endursache des organischen Wesens, ist eine die Materie zweckmäßig verändernde Schöpfungskraft. Organisches Wesen, Organismus ist die faktische Einheit von organischer Schöpfungskraft und organischer Materie. Ob beide jemals getrennt gewesen, ob die schaffenden Urbilder, die ewigen Ideen Plato's erst in irgend einer Zeit zur Materie gelangt sind, . . . ist kein Gegenstand des Wissens“ (Handbuch der Physiologie des Menschen, bei Ulrici a. a. O. S. 207). Auch sind manche Naturforscher wieder beinahe auf den aristotelischen Begriff von der Materie zurückgekommen. So sagt z. B. Helmholtz: „Qualitative Unterschiede dürfen wir der Materie an sich nicht zuschreiben, denn wenn wir von verschiedenartigen Materien sprechen, so setzen wir ihre Verschiedenheit immer nur in die Verschiedenheit ihrer Wirkungen, d. h. ihrer Kräfte“ (Ueber die Erhaltung der Kraft, S. 3 f.).

Dieser Entdeckung zufolge „ist das Beharren eines metallischen Elementes, des Kupfers, in dem Organismus eines Vogels so evident, daß es auch dem Thomisten schwer werden dürfte, es wegzuläugnen“ (S. 79). Nun ja, warum sollen im Organismus nicht mineralische Stoffe sich ablagern können, die der organischen Substanz nicht assimilirt werden und deshalb auch keine vitalen Eigenschaften erlangen? Würde die organische Chemie keine größern Schwierigkeiten bieten, so könnten sich die Anhänger der thomistischen Lehre die Mühe ersparen, sie zu lösen.

Zum Schlusse bringt der Verf. eine Zusammenstellung der vorzüglichsten autoritativen und rationellen Beweisgründe für das Beharren der Elemente, die im Verlaufe der Controverse von verschiedenen Autoren vorgebracht worden sind. Da er hiebei nicht blos referirt, sondern selbst in die Controverse eingeht, dürften einige Gegenbemerkungen nicht ganz überflüssig sein. Zuvörderst soll Aristoteles der scholastischen Lehre entgegen sein oder ihr wenigstens nur eine sehr zweifelhafte Stütze gewähren. Ich kann hierin dem Verf. nicht ganz beistimmen. Aristoteles lehrt in der Schrift vom Entstehen und Vergehen, 1. B. 10. K., daß die Elemente in den Mischungen nicht nach der Energie, sondern nach der Dynamis beharren, dessenungeachtet soll die Lehre von dem formalen oder substantialen Beharren mit seiner Ansicht übereinstimmen, weil Aristoteles die a. a. O. gegebene Resolution im zweiten Buche derselben Schrift Cap. 7, „mit einer nähern limitirenden Bestimmung wiederholt. Er sagt nämlich in dieser späteren Stelle, daß in der Mischung keiner der beiden Gegensätze schlechhin aktuell (ἐντελεχείᾳ ἁπλῶς) bleibe, weil sie ihre Extreme (τὰς ὑπεροχάς) gegenseitig verschwinden machen“ (S. 10 f.). Ohne mich in eine Exegese dieser Stelle einzulassen, glaube ich mit Recht behaupten zu können, daß die Beharrungstheorie durch andere Andeutungen des nämlichen Kapitels evident ausgeschlossen ist. Aristoteles argumentirt gegen die Ansicht des Empedokles, daß die Elemente im gemischten Körper erhalten bleiben und nur nach kleinen Theilen nebeneinander liegen, während nach der entgegengesetzten Ansicht z. B. das Fleisch aus Feuer und Wasser wird, und weder eines von beiden ist noch eine Zusammensetzung der noch bestehenden (σύνθεσις σωζομένων). Das allein würde noch nichts entscheiden. Aber Aristoteles sagt, daß nach der ersten Ansicht nicht aus jedem

Theile des Fleisches Feuer und Wasser entstehen könne, sondern nur aus verschiedenen, gleichwie nicht aus derselben Stelle der Mauer zugleich Ziegel und Steine hervorbrechen; nach der andern Ansicht aber kann aus jedem Theile des Fleisches beides entstehen. Das setzt doch offenbar voraus, daß alle auch die kleinsten Theile vollkommen homogen seien. Ist mit einer solchen Anschauung die Lehre der Atomisten vereinbar? Wenn die Substanz der Elemente unverändert bleibt, so müssen die Theilchen der verschiedenen Elemente nothwendig nebeneinander ihren eigenen Platz haben und sich specifisch von einander unterscheiden, während Aristoteles das Gegentheil lehrt. Wir verweisen zur Bestätigung des Gesagten auf das 10. Kap. des 1. Buches a. a. O., wo Aristoteles ausdrücklich und unzweideutig lehrt, daß in der Mischung die Theile untereinander und mit dem Ganzen vollständig gleichartig sein müssen[1]). Der Verf. bemerkt zu dieser Stelle: „Zwar scheint (?) Aristoteles, wo er von der mixtio vera spricht, eine so vollkommene Homogeneität zu fordern, daß das Vorhandensein heterogener Elemente im Mixtum absolut ausgeschlossen zu sein scheint (?). Aber gesetzt, es sei so von ihm gemeint, so entsteht erstens ein unlösbarer Widerspruch zwischen dieser Lehre und seiner an anderen Stellen gegebenen; sodann ist zu bemerken: entweder hat Aristoteles seine Ansicht von der Homogeneität des vollkommenen Mixtum lediglich aus apriorischen Voraussetzungen oder a posteriori aus Erfahrungsthatsachen entnommen. In keinem der beiden Fälle konnte er mit Recht eine absolute Homogeneität des Mixtum behaupten 2c." (S. 83 f.). Allein ob Aristoteles recht hatte, ist hier nicht die Frage; es fragt sich nur, was er meinte. Das hat er aber so deutlich als möglich erklärt. Findet man die hier ausgesprochene Meinung andern Stellen widersprechend, so möge man sehen, ob sie richtig gedeutet werden. Aus dem angeführten Kapitel hätte sich der Verfasser auch überzeugen können, daß er mit Unrecht aus dem Begriffe der Mischung als einer Einigung (ἕνωσις) mischbarer Elemente einen Beweis für seine These entnimmt. Wenn die Theile in ihrer Eigenart nebeneinander beharren, und der Theil

---

[1]) Φάμεν δ' εἴπερ δεῖ μεμῖχθαί τι, τὸ μιχθὲν ὁμοιομερὲς εἶναι, καὶ ὥσπερ τοῦ ὕδατος τὸ μέρος ὕδωρ, οὕτω καὶ τοῦ κραθέντος.

nicht dieselbe Beschaffenheit hat wie das Ganze so entsteht nach der dort enthaltenen Darlegnng nur eine σύνθεσις, die Aristoteles ausdrücklich der μῖξις oder κρᾶσις entgegensetzt. Auf alle vom Verf. citirten Stellen (S. 38 steht in der Note lib. II. statt lib. I.) kann ich Kürze halber nicht eingehen. Daß nicht manche Schwierigkeiten sich erheben oder daß alle bei einzelnen Scholastikern vorkommenden Auslegungen richtig sind, will ich nicht behaupten. Die Auktorität des Aristoteles wird übrigens heutzutage Niemanden zur Annahme des morphologischen Systemes bewegen. Man läßt aber nicht gern eine Theorie fallen, die so innig mit der scholastischen Wissenschaft verwachsen ist, solange ihre Unrichtigkeit nicht mit schlagenden Gründen dargethan werden kann. Es mag immerhin sein, daß die entgegengesetzte Ansicht seit dem Aufblühen der cartesianischen Philosophie auch unter den Vertretern der kirchlichen Wissenschaft viele Anhänger gefunden hat, aber es fragt sich, ob sie vortheilhaft auf die ganze Weltanschauung eingewirkt und ob sie ihre Verbreitung nicht einer allzu einseitigen empirischen Richtung zu verdanken habe.

Die rationellen Beweisgründe, die der Verf. aufzählt, sind zum Theil von geringem Belange, namentlich der aus dem Begriffe des „Mixtum“ entnommene. Ein Widerspruch gegen die von der Naturwissenschaft erforschten Thatsachen kann nicht nachgewiesen werden. Die chemischen Erscheinungen beweisen nichts gegen die Annahme verschiedener substantieller Formen, sie beweisen nur, daß der Uebergang von der einen zur andern nach gewissen Normen und Gesetzen erfolgt, von gewissen feststehenden Bedingungen abhängt, weil sonst ein allgemeines Chaos entstehen müßte. Ob die Eigenschaften zusammengesetzter Körper nur aus dem Zusammenwirken der Komponenten resultiren, oder ob ein höheres substantiales Princip die neuen Erscheinungen jener Körper in der Weise bedinge, daß dessen höhere Leistung auch die Leistungen der Komponenten außer der Verbindung in sich schließt, kann die Naturwissenschaft durch chemische Beobachtungen nicht ermitteln. Was sie über das Verhalten der Elemente in den Verbindungen zu lehren pflegt, ist nur Hypothese. Das gestehen manche Naturforscher selbst offen ein, unter andern auch Liebig, den der Verf. egen Schneid („Materie und Form“) nicht ganz mit Unrecht für

seine These requirirt[1]). Thatsache ist, daß die verschiedene Gruppirung der Atome als hypothetische Ursache der Eigenschaften zusammengesetzter Körper den Wirkungen nicht proportionirt erscheint. Wenn der Verf. meint, es lasse sich keine Ursache der substantiellen Veränderungen denken, ohne daß ein Widerspruch gegen die naturwissenschaftlichen „Principien von der Beharrung der Substanz und der Energie“ sich herausstelle (S. 85), so ist zu bemerken, daß die Naturwissenschaft nur die Beharrung des Stoffes (des materiellen Substrates), nicht aber ohne petitio principii die der Substanz (formirten Materie) behaupten kann; was aber die Beharrung der Energie (im naturw. Sinne) betrifft, so bleiben die Wirkursachen der chemischen Processe immer dieselben, mag man die Natur derselben so oder anders deuten, und es kann darum auch kein Widerspruch sich herausstellen.

Daß es schwer hält, die Richtigkeit der scholastischen Theorie — ihrem wesentlichen Gehalte nach betrachtet — im eigentlichen Sinne zu beweisen, müssen auch ihre wärmsten Vertheidiger gestehen; es handelt sich hier nur um eine größere Wahrscheinlichkeit[2]). Man

---

[1]) Liebig äußerte in seiner bahnbrechenden Abhandlung über die Constitution der organischen Säuren (1838), „man wisse nichts bezüglich des Zustandes, in welchem sich die Elemente zweier zusammengesetzter Körper befinden, sobald sich diese zu einer chemischen Verbindung vereinigt haben, und wie man sich die Elemente in der Verbindung gruppirt denke, beruhe nur auf Uebereinkunft, die bei der herrschenden Ansicht durch die Gewohnheit geheiligt sei.“ Noch skeptischer äußerte sich Schönbein in einem Aufsatze „das Album von Combe-Varin“: „Wo die Begriffe fehlen, da stellt ein Wort zur rechten Zeit sich ein, und sicherlich ist ganz besonders in der Chemie mit Molekülen und ihrer Gruppirung seit Cartesius Zeiten ein arger Mißbrauch getrieben worden in dem Wahne, durch derartige Spiele der Einbildungskraft für uns noch durchaus dunkle Erscheinungen erklären und den Verstand täuschen zu können.“ So Lange, Gesch. des Materialismus, 2. Bd. 3. Aufl. S. 189 f.

[2]) Cardinal Zigliara, der mit der Philosophie des h. Thomas gewiß äußerst vertraut ist, sagt von der scholast. Körperlehre: quae quidem esto valorem demonstrativum non attingat, ut ego teneo et candide fateor, nihilominus pondere rationum non caret, imo illam existimo prae caeteris systematibus longe majorem probabilitatem prae se ferre etc. Summa philos. vol. II. p. 55.

kann auch nicht leugnen, daß sich gewaltige Schwierigkeiten erheben; aber man muß denken, welche Unzulänglichkeiten und Schwierigkeiten auch den übrigen Theorien ankleben. In welcher Verlegenheit befindet sich z. B. der Atomismus gegenüber den biologischen Erscheinungen? Wenn die Naturforschung mancher Mängel sich gar nicht bewußt wird, so kommt dies daher, daß sie das „ideale Moment“ überhaupt zu wenig berücksichtigt.

Wir haben bisher fast nur Gegenbemerkungen gebracht. Daraus darf man aber nicht schließen, daß wir die Leistung des Verfassers gering anschlagen. Das Programm hat als eine mit großem Fleiße gearbeitete historische Untersuchung über einen soviel besprochenen Gegenstand ohne Zweifel seinen Werth. Die Bemerkungen, die der Verf. einfließen läßt, können den Vertheidiger der scholast. Lehre zu mancher tiefer greifenden Untersuchung und zur Beibringung durchaus stichhaltiger Beweisgründe veranlassen. Es muß noch bemerkt werden, daß der Verf. der Atomistik nicht unbedingt zustimmt und kein principieller Gegner der scholastischen Philosophie ist.

Wir sind bei dieser Recension des Gegenstandes wegen etwas länger verweilt. Bei der zweiten oben angezeigten Schrift, die der Hauptsache nach schon früher im Mainzer „Katholik“ in einer Reihe von Artikeln erschienen war, wollen wir uns kürzer fassen.

2. Die Abhandlung des Herrn Prof. Schneid will darthun, „daß die scholastischen Lehrer, seien es Thomisten oder Skotisten, im Wesentlichen über die leblosen und lebenden Körper und namentlich über das Verhältniß der Menschenseele zum Leibe nicht verschieden denken, und daß sich deßhalb die skotistische Körperlehre ebensowenig, als die thomistische, mit der heutigen Naturwissenschaft versöhnen lasse“. Dadurch macht sie Front gegen jene Vertheidiger der Atomistik, die sich mit Vorliebe auf den Zwiespalt der mittelalterlichen Lehrer berufen, sei es um die strenge Auffassung der Entscheidung des Concils von Vienne zu mildern, oder um überhaupt die peripatetische Körperlehre als einen ganz unwesentlichen Theil der alten Scholastik erscheinen zu lassen. Wir können dem Verf. das Zeugniß geben, daß er in seiner kleinen Schrift einen verhältnißmäßig reichen Inhalt bietet. Auch in der Erreichung seines Zweckes ist er im Allgemeinen ziemlich glücklich. Bei den Meistern der Scholastik finden sich ohne Zweifel manche keineswegs

unbedeutende Differenzen; — wie wäre es anders möglich? Aber im Grundcharakter und in den Grundanschauungen herrschte Uebereinstimmung. In der Frage über die Wesenstheile der Körper war das morphologische System allgemein angenommen. Der Versuch, die scholastische Lehre, namentlich die des hl. Thomas, mit dem Atomismus der Gegenwart in Einklang zu setzen, mußte nothwendig fehlschlagen. Hierin stimmen wir dem Verf. vollkommen bei; doch dürften manche seiner Behauptungen eine Einschränkung erleiden. Das gewöhnliche Loos von Controversschriften.

Wir wollen hier nur auf den Hauptpunkt, die skotistische Lehre nämlich, etwas näher eingehen. Der Verf. bespricht zuerst die Lehre des doctor subtilis über das Wesen der unorganischen Körper und sucht zu beweisen, daß zwischen der skotistischen und thomistischen Ansicht ungeachtet mancher Abweichungen keine wesentliche Differenz stattfinde. Skotus lehrt im Gegensatze zu Thomas, daß nicht blos in den körperlichen Wesen, sondern auch im reinen Geiste eine Zusammensetzung aus Materie und Form statthabe, und daß die Materie nicht eine reine Potenz (potentia pura) sei, sondern unabhängig von der Form ein Sein und eine Wirklichkeit habe; der erste Unterschied ist aber in Bezug auf die Körperlehre von geringerem Belange, während der zweite mehr im Worte als in der Sache besteht, weil Skotus den Begriff „Akt" weiter nimmt als der h. Thomas. Andere „unbedeutende Unterschiede" glaubt der Verf. übergehen zu können. Von größerer Wichtigkeit ist die Differenz in der Lehre von dem Wesen der organischen Körper und des Menschen. Während nämlich der hl. Thomas in den belebten wie in den unbelebten Körpern nur Eine Form annimmt, kennt Skotus in den erstern nebst dem Lebensprincipe oder der Seele noch eine forma corporeitatis oder forma mixtionis, die den Stoff informirt und ihm das Körpersein verleiht. Der Verf. bezeichnet diese Ansicht als „eine von der allgemeinen Schule abweichende", theilt aber zugleich mit, daß der doctor subtilis nicht der erste gewesen, welcher eine Pluralität der substantialen Form in einem Compositum lehrte, und daß diese Frage „später ein Hauptzankapfel zwischen den Dominikanern und Franziskanern wurde". Vor Skotus „haben Petrus Lombardus und Heinrich von Gent zwei substantiale Formen im Menschen angenommen, wenn auch ihre Lehre in mancher Beziehung von der skotistischen ab-

weicht“ (14). Von Alexander von Hales sagt der Verf.: „Nach den angegebenen zwei Stellen dürfte es doch als sehr wahrscheinlich anzunehmen sein, daß er im Menschen außer der forma rationalis auch noch die forma corporalis anerkennt. Somit finden wir in dem Begründer der Franziskanerschule bereits den Keim für jene Lehre, welche durch Skotus weiter ausgebildet wurde und einen Hauptgegensatz zwischen beiden Schulen statuirte“ (30). Die skotistische Lehre war also jedenfalls kein plötzlich und zufällig am friedlichen Himmel aufleuchtendes vereinzeltes Meteor. Daß nun der Unterschied zwischen dieser Lehre und der des h. Thomas ein tiefgreifender ist, gibt der Verf. unbedenklich zu; er kann den Ausgleichungsversuch, den P. Cornoldi auf Grund einer Stelle in der XX. Quästion zum ersten Buche der aristotelischen Physik unternahm (La scienza Italiana, vol. II. p. 316), nicht als gelungen anerkennen; doch glaubt er behaupten zu dürfen, daß nichtsdestoweniger die zwei großen Meister „in der Hauptsache“ übereinstimmen, weil Skotus nicht minder als der Aquinate das Sein der lebenden Körper in der entschiedensten Weise als ein einheitliches bezeichnet. Wir stimmen dieser Behauptung im Allgemeinen zu, erlauben uns aber zwei kurze Bemerkungen beizufügen. S. 24 heißt es: „Die Frage, wie sich die beiden Componenten im Compositum zu einander verhalten, ist eine untergeordnete Frage.“ Aber hängt es denn nicht gerade von dieser Frage ab, in welchem Sinne die Einheit von Leib und Seele aufgefaßt und vertheidigt wird? „Wie man sieht, schreibt ferner der Verf. (S. 18), mildert Skotus seine Lehre von der forma corporeitatis sehr. Der durch sie informirte Menschenleib ist weder Substanz, noch Individuum, noch überhaupt etwas solches, das zum Genus der Substanz gehört.“ Sehr richtig; wir glauben aber aus mehreren Stellen ersehen zu haben, daß der Verf. die Milderung doch etwas anders auffaßte als Skotus selbst, weil er mehr auf den Wortlaut als auf den Sinn Rücksicht nahm, und so gelang es ihm den scharfsinnigen Lehrer zu sehr mit sich selbst in Widerspruch zu bringen. Er sagt z. B.: „wenn der durch die Körperform bestimmte Leib nach der Trennung der Seele für sich besteht . . ., warum sollte er nicht eine complete Substanz sein?“ Skotus betrachtet den Leib nicht als (complete) Substanz in einem ähnlichen Sinne, wie die getrennte Seele, weil nämlich Seele und Leib Theile des

Menschen sind[1]). Aus diesem Grunde betrachtete er den Leib auch nicht als Individuum, weil es ihm nicht beifallen konnte, den Menschen als eine Zweiheit von Individuen anzusehen. Umsonst sucht da der Verf. einen Widerspruch, indem er schreibt: „Ebenso wird man zweifellos zugeben, daß sich der von der Seele getrennte Leib, etwa ein menschlicher Leichnam, von jedem andern Körper unterscheidet, wie aber sollte er dann nicht ein Individuum sein?" (Ebd.). Nach dieser Argumentation muß jeder seinen Kopf als ein Individuum betrachten, weil er sich doch sicher von jedem andern Kopf unterscheidet. Das Wort „Individuum" wird eben in einem engern und weitern Sinne genommen; wieviel wird nicht darüber von den neuern Naturforschern debattirt! Konnte Skotus den Leichnam nicht als Theil des Menschen, resp. des menschlichen Individuums betrachten?

Gegenüber jenen Anhängern der chemischen Schule in der Gegenwart, welche sich der Uebereinstimmung ihrer Lehre mit der skotischen rühmen, konnte es dem Verf. nicht schwer fallen, nachzuweisen, daß die allgemeine Körperlehre des doctor subtilis ebensogut als die des h. Thomas von den modernen Anschauungen grundverschieden ist. Auch in der Auffassung des Verhältnisses der Seele zum Leibe finden sich Differenzen; wir können jedoch der diesbezüglichen Beweisführung des Verf. nicht in allweg beistimmen. Das niedrige Sein, das Skotus dem durch die forma corporis constituirten Körper zuschreibt, bildet keine so starke Instanz, wie der Verf. durch den Wortlaut verleitet annimmt. Die substantielle Einheit des Menschen wollen mit Skotus auch jene Atomisten gewahrt sehen; wenn nun aber Sch. bemerkt, daß sie dieselbe in ihrem Systeme vergebens zu retten suchen, während Skotus nach seiner Theorie sie festzuhalten vermöge, so vergißt er, daß er an andern Stellen auch beim doctor subtilis diesen Vorzug ganz entschieden in Frage stellt (vgl. S. 18 und 111). Wir billigen den enormen Eifer, mit welchem der Verf. für die scholastische Lehre und speciell für die Ansicht des h. Thomas einsteht, aber zu weit gehende Behauptungen können eher schaden als nützen.

---

[1]) Non est aliquod individuum sub genere corporis, nisi tantum per reductionem ut pars, sicut nec anima separata est per se inferius ad substantiam, sed tantum per reductionem. In IV. S. dist. XI. q. 3. n. 54.

Am Ende bespricht der Verf. noch das Concil von Vienne und gedenkt dabei meines Referates über Palmieri's Bemerkungen (2. Jahrg. dieser Ztschr. S. 785 ff.), in denen ich eine der seinigen entgegengesetzte Ansicht vertrat. Ich überlasse es getrost den verständigen Lesern zu beurtheilen, ob die in meiner Argumentation (um bei dieser allein stehen zu bleiben) vorgebrachten Gründe wirklich widerlegt seien. Ich sagte, daß Johannes Oliva, gegen den die Entscheidung des Concils gerichtet sein soll, sich wahrscheinlich nur unglücklich ausdrückte (S. 790), aber in Folge dessen zwei Seelentheile anzunehmen schien. Dagegen bemerkt Sch., daß Johannes das sensitive und rationelle Vermögen nur als „tamquam“ partes substantiales bezeichne. Schade, daß er diese Behauptung mit keinem Citate belegt. S. 105 kommt zwar in einem Citate die Stelle vor: sibi invicem consubstantiales tamquam partes substantiales unius formae substantialis animae; aber hier ist das tamquam offenbar nur syntaktisch, nicht aber restriktiv zu nehmen. Die Doktrin des J. Oliva über den Unterschied zwischen der Seele und ihrem Vermögen ist nach meiner Ansicht keineswegs geeignet allen Zweifel schwinden zu machen; denn wenn er einerseits lehrt, daß die Vermögen nichts Reales zur Substanz der Seele hinzufügen, andererseits aber behauptet, daß sie zur Substanz sich verhalten, wie die Theile zum Ganzen (vgl. mein Referat a. a. O. S. 788), so haben wir doch offenbar substantiale Theile im eigentlichen Sinne des Wortes; dies scheint mir durch die vom Verf. S. 104 in der Note citirte Stelle nicht widerlegt, sondern bestätigt zu werden. Die Leugnung der Unmittelbarkeit der Information von Seite des Oliva bezieht sich nicht so sehr auf die Essenz der Seele, als auf den intellektiven Theil der Essenz. Oliva lehrt keineswegs, daß die Seele mit dem Stoffe „nur mittelst der sensitiven Kraft“ sich einige; er lehrt vielmehr eine wahre informatio, leugnet aber, daß die Seele secundum omnes essentiae partes den Leib informire, und behauptet ausdrücklich, man müße zugeben, daß sie secundum totam essentiam den Leib informire, wenn sie una natura simplex essentia wäre (Ebd. S. 787). Doch genug. Das Concil wollte ohne Zweifel die Art der Vereinigung der vernünftigen Seele mit dem Leibe näher bestimmen; was es aber dabei dem Oliva gegenüber vorzüglich im Auge hatte, war doch sicher die Ausschließung eines sensitiven

Mittelprincipes. Wie der Verf. S. 110 sagen kann, die skotistische Lehre werde vom Concil nicht berührt, und sei doch dem Concilsausspruche nicht ganz conform, ist uns nicht recht verständlich. Daß der Brief, den Msgr. Czacki im Auftrage Pius IX. an den Rektor der Universität Lille geschrieben, keine Zurücksetzung der Lehre des h. Thomas enhält, hätte wohl kaum angedeutet zu werden gebraucht; jedenfalls aber warnt er vor der Neigung, aus kirchlichen Entscheidungen unberechtigte dogmatische Consequenzen zu ziehen. Zum Schlusse bemerken wir, daß wir den eifrigen Bemühungen des Verfassers zur Vertheidigung der scholastischen Philosophie unsere volle Anerkennung zollen.

Innsbruck. Wieser S. J.

Geschichte der Kirche Jesu Christi für Studirende, zunächst für die oberen Klassen höherer Lehranstalten von Dr. theol. Clemens Lüdtke, Religionslehrer und Oberlehrer am Gymnasium zu Konitz. Mit Approbation der Hochwürdigsten Bischöfe von Culm und Ermland. Danzig 1878.

„Ich will meinen zahlreichen früheren Schülern ein Andenken an den von mir empfangenen Unterricht überreichen und zugleich meinen gegenwärtigen und zukünftigen Schülern sowie den Studirenden der höheren Lehranstalten überhaupt in verhältnißmäßig kleinem Rahmen eine möglichst ausgedehnte Uebersicht über das weite Feld der Kirchengeschichte darbieten. In zweiter Linie soll mein Buch auch für das spätere Leben der Studirenden, in so weit es sich nicht um ein specifisch theologisches Studium der Kirchengeschichte handelt, ein Hilfsmittel sein, das man für kirchengeschichtliche Fragen zu Rathe ziehen kann." So spricht sich der Hr. Verfasser obiger „Geschichte der Kirche" über die Absicht aus, welche ihn bei der Abfassung derselben geleitet; das Buch sollte „kein Lesebuch, sondern ein Buch zum Lernen sein", sagt er an einer anderen Stelle der Vorrede. Das Werk verfolgt also keinen eigentlich wissenschaftlichen, sondern mehr practischen Zweck, der sich übrigens ohne eine tüchtige wissenschaftliche Vorbildung und Grundlage nicht erreichen läßt; daß aber die vorliegende „Geschichte der Kirche J. C. für Studirende" ihrem Zweck entspricht, glauben wir mit allem Recht behaupten zu dürfen. Getragen von der Ueberzeugung, „daß von der Liebe zur Kirche und zu der in ihr gesetzten Autorität die gedeihliche Erziehung des studirenden Jüng-

lings abhängt", bringt der Verfasser seine eigene Liebe zur Kirche und seine treue Anhänglichkeit an den apostolischen Stuhl überall zum Ausdruck, wenn er auch an der Person des Inhabers der höchsten Autorität da und dort sollte etwas zu bemängeln haben. Die Fülle des Stoffes ist von der Art, daß man kaum etwas von einiger Wichtigkeit in dem Buche vermissen wird, die Darstellung eine gedrängte, wie sie eben ein „Buch zum Lernen" fordert; denn, sagt der Verf. mit Recht, „bei jedem geschichtlichen Unterricht muß dem mündlichen Vortrage die schönste und anziehendste Aufgabe reservirt bleiben".

Was die Eintheilung des kirchengeschichtlichen Stoffes betrifft, so unterscheidet der Verf. „das griechisch-römische Zeitalter oder das christliche Alterthum, — das germanische Zeitalter oder das christliche Mittelalter, — das universelle Zeitalter oder die christliche Neuzeit"; jedes Zeitalter umfaßt zwei Perioden. Jede Periode leitet der Verf. ein mit einer kurzen „Uebersicht", worauf er dann nach dem dreifachen Amte der Kirche den Stoff vertheilt, und zwar in der Weise, daß er unter der jedesmaligen Aufschrift: „Das Lehramt der Kirche" die Ausbreitung, Bekämpfung und Vertheidigung des Glaubens, unter dem Titel: „Das Priesteramt der Kirche" den Gottesdienst, die kirchliche Kunst und das kirchliche Leben, endlich unter der Ueberschrift: „Das Hirtenamt der Kirche" die kirchliche Verfassung und Disciplin und das Verhältniß der Kirche zum Staate behandelt. Mag vielleicht auch diese Eintheilung des Stoffes vom wissenschaftlichen Standpunkte aus sich nicht ganz empfehlen, immerhin ist sie sachlich und erleichtert nicht wenig die Benützung des Buches. Am Ende einer jeden Periode ist unter dem Titel: „Repetition" ein chronologisches Verzeichniß der wichtigsten Ereignisse beigegeben. Ein Anhang zum ersten „Zeitalter" oder zur „ersten Abtheilung" enthält das Symbolum Apostolicum, das Symbolum Nicaeno-Constantinopolitanum und das Symbolum Athanasianum; ein Anhang zur zweiten Abtheilung gibt das Symbolum Lateranense (1215); der Anhang zur dritten Abtheilung gibt die Professio fidei Tridentina, einige Canones und Decreta des Trienter Concils, einige dogmatische Bestimmungen des vaticanischen Concils, dann in einer übersichtlichen Tabelle unter den Rubriken: „Jahr, Ort, Papst und Kaiser, Zahl der Bischöfe, Berathungsgegenstand" ein Verzeichniß von 20 allgemeinen

Concilien, endlich die „Reihenfolge der 255 Päpste“. Ein Namen- und Sachregister schließt das Werk.

Aus dem Gesagten ergibt sich die ungemein zweckmäßige Einrichtung des Buches, das sich bei seinem reichen Inhalte jedem gebildeten Laien von selbst empfiehlt. Nur Eines vermissen wir ungern in dem sonst so practischen Werke. Dem gebildeten Leser desselben, wenn er nicht eben Fachmann ist, wäre viel damit gedient, wenn bei der Behandlung der wichtigsten Personen, Gegenstände oder Fragen auf das eine oder andere in wahrhaft katholischem Sinne darüber geschriebene Werk hingewiesen würde; auch der Laie in der KG. liebt es, sich über Einzelnes besser zu orientiren, und ist dankbar, wenn man ihn an die wenigstens relativ beste Quelle weist. Daß ferner in einem Buche von so mannigfaltigem Inhalt, namentlich in seiner ersten Auflage, sich auch Fehler finden mögen, ist leicht begreiflich, wenn sie auch den Werth des Ganzen nicht beeinträchtigen; wir wollen hier nur auf einige Versehen aufmerksam machen. Ein solches Versehen möchte es sein, daß Papst Alexander VI. gar keine Erwähnung gefunden; eine kurze Note hätte dessen Namen wohl auch für Studirende unschädlich gemacht. Ob der Papst im Mittelalter „als weltlicher Fürst wie die andern Fürsten dem Kaiser untergeben war“ (S. 191), möchten wir bezweifeln, ebenso auch nach den neuesten Forschungen, ob die spanische Inquisition so ganz „ein politisches Institut, ein Staatsgerichtshof“ war, wie es S. 205 heißt. Die kürzlich in dieser Zeitschrift besprochenen Werke von Orti y Lara und Rodrigo dürften ihren überwiegend kirchlichen Charakter bewiesen haben. S. 306 sollte es heißen: vierzig Jesuiten, nicht vierzig „Patres“, da unter den mit dem sel. Ignatius Azevedo ermordeten Jesuiten sich nur zwei Priester befanden, die übrigen zum Theil noch Scholastiker, zum Theil Novizen oder Laienbrüder waren. Ferner ist der Name der Stifterin der englischen Fräulein nicht M. Word, sondern M. Ward (S. 402). Auch wäre dem Namen- und Sachregister eine größere Vollständigkeit zu wünschen, und Namen, wie der eines Albert d. Gr. sollten darin nicht fehlen. Doch dergleichen Mängel können, wie gesagt, dem Werth des Ganzen keinen Eintrag thun, weshalb wir auch das Buch namentlich den Studirenden bestens empfohlen haben möchten.

Innsbruck. A. Kobler S. J.

Petrus in Rom. Von Joh. Schmid, Professor der Exegese. Luzern. Gebr. Räber. 1879. gr. 4°. 63 S.

Ueber den Zweck dieser Monographie spricht sich der Verfasser in folgender Weise aus: „Wenn vorliegende Arbeit in Methode und Forschung wenig Neues bietet, so mag man die Erklärung dafür in dem Zwecke der Arbeit suchen, der nicht ein rein wissenschaftlicher, sondern auch praktischer ist, dahin abzielend, daß den vielen Geistlichen, die sich wohl um wissenschaftliche Fragen interessiren, aber wegen ihrer Seelsorgepraxis und übrigen Beschäftigungen dieselben nicht speciellen Studien unterwerfen können, und denen auch die literarischen Hilfsmittel abgehen, hier Gelegenheit geboten werde, in einer wissenschaftlich wie praktisch gleich wichtigen Frage sich genauer über den Stand derselben zu orientiren" (S. 10. Anm. 1). Wir glauben sagen zu dürfen, daß H. Prof. Schmid seine Absicht vollkommen erreicht hat, und daß er seiner Schrift mit Recht die Worte Cicero's zum Motto geben konnte: Aut hoc testium satis est, aut nescio, quid satis est. Nur eine gewisse Klasse von Gegnern der Kirche wird niemals sagen: Satis est.

Nachdem der Verf. „eine gedrängte Uebersicht über die bisherige literarische Entwicklung" der Petrusfrage gegeben, der Frage nämlich, ob Petrus wirklich in Rom gewesen, stellt er sich für seine Untersuchung eine dreifache Aufgabe, und zwar 1) zu zeigen, daß die Beweise und Zeugnisse für den Aufenthalt Petri in Rom in ihrem Gesammtresultate durch die Hypothesen von Baur, Lipsius (Zeller) u. A. nicht entkräftet werden können, 2) die Frage zu beantworten, „wann Petrus nach Rom gekommen sei, bezw. nach Rom gekommen sein kann," 3) kurz zu erörtern, „in welcher Eigenschaft Petrus nach Rom gekommen und in welches Verhältniß er sich zur römischen Gemeinde gestellt habe."

Was den ersten Punkt betrifft, so beschränkt sich der Verf. auf die zwei ersten Jahrhunderte, nämlich auf die Zeugnisse des Irenäus (adv. haeres. III. 2 ff.), des Tertullian (de praescript. c. 36.), des Clemens Alex. und Cajus (Euseb. II, 25, 7, VI, 14). Diese vier Zeugnisse wurden einer näheren kritischen Analyse unterworfen, wobei auch die Angriffe der neueren Kritik berücksichtigt und entweder vom Verfasser selbst oder durch Hinweisung auf anderweitige Widerlegungen zurückgewiesen werden. Besonders ausführlich ist das Zeugniß des Cajus behandelt, und dabei auf die

neuesten Entdeckungen in den Katakomben von Rom bereits gebührende Rücksicht genommen. „Zu diesen Zeugnissen," fährt dann der Verfasser fort, „tritt noch eine ganze Reihe von solchen aus dem zweiten und ersten Jahrhundert hinzu," deren historische Beweiskraft er in weiterer Untersuchung darzuthun bemüht ist. Dergleichen Zeugnisse aber finden sich in dem um das Jahr 170 von Dionysius von Corinth an die römische Gemeinde erlassenen Schreiben (ap. Euseb. h. e. II, 28, 4), in dem bekannten Muratorischen Fragmente, in dem wahrscheinlich zur Zeit Hadrians (117—138) verfaßten κήρυγμα Πέτρου, wobei auch die „Simonssage" zur Sprache kommt, ferner in den bei Eusebius (h. e. III, 39, 15) erhaltenen Bruchstücken der „Reden des Herrn" von Papias, in dem Brief des hl. Ignatius von Antiochien an die römische Gemeinde (c. 4), endlich in dem Mahnschreiben des hl. Clemens von Rom an die Gemeinde von Korinth (I. Cor. V. sq.). Nach Anführung und weitläufiger Erörterung aller dieser Zeugnisse beweist der Verfasser, daß der daraus resultirende Gesammtbeweis durch die dagegen ersonnenen Hypothesen nicht umgestoßen werde.

So steht die Thatsache fest, daß Petrus nach Rom gekommen; wann? und wie oft? darauf antwortet der Verf. im zweiten Theil seiner Schrift, indem er sich für die „traditionell-kirchliche" Ansicht ausspricht, nämlich daß Petrus im J. 42 nach Rom gekommen, und 25 Jahre lang den römischen Stuhl inne gehabt. Das Schweigen des hl. Paulus von Petrus im Briefe an die Römer erklärt der Verf. mit der Abwesenheit des letzteren von Rom, und wenn Paulus auch in seinen Briefen aus Rom des Petrus nicht erwähnt, so ist es das Wahrscheinlichste, daß „Petrus erst im Spätsommer des Jahres 63 wieder in Rom eintraf, zu einer Zeit, wo der Proceß des Apostels entweder ganz abgethan oder so gut wie beendigt war, und seine Befreiung unmittelbar und sicher bevorstand" (S. 51). Sonach wäre Petrus im Jahre 42 nach Rom gekommen, im J. 50 zum Concilium nach Jerusalem gereist, und nach dem Tode des Claudius (54) wieder in Rom eingetroffen. „Sicher ist", sagt und beweist dann der Verf., „daß Petrus noch geraume Zeit vor Ausbruch der Neronischen Verfolgung nach Rom zurückkehrte; denn aus dieser Zeit stammt der erste Brief Petri, der unzweifelhaft ächt, in Rom geschrieben ist und so als Selbstzeugniß des Apostels die Thatsache,

daß er in Rom gewesen, zur vollen Gewißheit erhebt" (S. 53). Das ganze christliche Alterthum schon von Anfang des zweiten Jahrhunderts an hat das *ἐν Βαβυλῶνι* nie anders als von Rom verstanden, welcher Auslegung dann auch die ganze kirchliche Tradition und Exegese gefolgt ist (S. 59).

Endlich glaubt der Verfasser, daß in den bisherigen Erörterungen auch schon die Frage bezüglich des Verhältnisses des hl. Petrus zur Gemeinde von Rom beantwortet sei, und so faßt er nur noch kurz (S. 62 und 63) die bereits gewonnenen Resultate zusammen. Vielleicht hätte die Frage, da sie einmal gestellt war, doch etwas ausführlicher behandelt werden sollen. Uebrigens können wir die Schrift nach der Absicht, welche H. Prof. Schmid bei Abfassung derselben gehabt, nur empfehlen; sie bildet wirklich auch für den Seelsorgsklerus eine sehr willkommene Gabe. Da am Schluße der Schrift nur eine einzige „Berichtigung" steht, so möchten wir noch eine zweite dazufügen: S. 56, Anm. 1 nämlich ist Peschito statt Teschito zu lesen.

A. Kobler, S. J.

De Recidivis et Occasionariis et de Praxi Confessariorum, auctore Aemilio Berardi, parocho Faventinae Dioecesis. Editio secunda auctior et ad novam formam redacta. Vol. II. continens tractatum de Occasionariis. Faventiae ex typ. Novelli. 1877. 344 SS.

Der zweite Band des Berardi'schen Werkes theilt mit dem ersten die Mängel und die Vorzüge[1]). Breite in der Darstellung, häufige Wiederholungen, steife Einförmigkeit in der Beweisführung, selbst mitunter nicht unbedeutende Geschmacklosigkeiten haften auch diesem Bande in gleicher Weise an. Doch wird derjenige über diese Mängel in der äußeren Form leicht hinwegsehen, dem es zunächst um die Grundsätze und Regeln zu thun ist, die bei der Behandlung und Leitung der Gelegenheitssünder mehr oder minder kirchliche Geltung haben. Diese werden aber mit ebensoviel Gründlichkeit als erschöpfender Vollständigkeit dargelegt. Dem Verfasser steht eine ausgedehnte Belesenheit und große Vertrautheit mit den Moralisten der Gegenwart und Vergangenheit, wie auch Lebenserfahrung und Umsicht mit feinem psychologischem Takte

---

[1]) Vergl. diese Zeitschrift, III. Jahrg. S. 745 ff.



zu Gebote. In Bezug auf den ersten Abschnitt (1—160), in welchem über die Gelegenheit zur Sünde mehr im Allgemeinen die Rede ist, verdient ganz besonders hervorgehoben zu werden, daß der Verfasser im Bußgerichte der Milde und Nachsicht, wo es überhaupt angeht, einen weiten Spielraum gewährt. Dem vom Seeleneifer erfüllten Priester muß bei der Verwaltung des Bußsacramentes in der gegenwärtigen Zeit, in der die Gläubigen dem religiösen und kirchlichem Leben sich immer mehr und mehr entziehen, Alles daran liegen, den glimmenden Docht nicht ganz auszulöschen und dieselben durch unüberlegte Behandlung der Kirche und ihrem Gnadenleben nicht ganz zu entfremden, sie vielmehr in jeder nur möglichen Weise festzuhalten und zu gewinnen. Nun kann unsere Generation in der Regel nichts weniger vertragen als Strenge. Wer nur einige Erfahrung in dieser Beziehung zu machen Gelegenheit hatte, der weiß, daß z. B. das Verweigern und Aufschieben der Lossprechung jetzt, in gewissen Gegenden wenigstens, die Wirkung lange nicht mehr hervorbringt, die es vor einem Jahrhunderte hervorgebracht hat. Unsere Zeit hat die Einfalt, die Stärke des Glaubens, die Ehrfurcht vor dem Heiligen, die Anhänglichkeit an die Kirche und die Hochschätzung ihrer Gnadenmittel, wovon unsere Voreltern nach erfüllt waren, zum großen Theile verloren. Daher kommt es, daß seelsorgerliche Mittel wie die genannten, die damals mit Furcht und Schrecken erfüllten und zur Besserung des Lebens hinführten, unsere Gläubigen nur zu oft veranlassen, der Kirche und ihren Sakramenten den Rücken zu kehren. Es ist das nach dem Zeugnisse Berardi's bei dem sonst glaubensinnigen und religiös angelegten Volke Italiens, es ist aber noch mehr bei uns der Fall. Daraus erklärt sich die Thatsache, daß die neueren und neuesten Lehrer der Pastoral eher zur Milde und Nachsicht, als zur Strenge und Härte hinneigen, und man findet es begreiflich, daß Berardi in einzelnen, allerdings ganz seltenen Fällen, wo es erlaubterweise geschehen kann, von der Regel abgeht, die der hl. Alphons noch aufstellen und befolgen konnte. Vgl. S. 50, S. 60, S. 80 f. u. s. w.

Im zweiten Abschnitte (S. 161—332) behandelt der Verfasser der Reihe nach die besonderen Gelegenheiten, diejenigen, die im Leben sich gewöhnlich als nothwendige, und diejenigen, die sich als freiwillige darstellen. Dieser Theil enthält einen eingehenden Pastoralunterricht über sehr schwierige und zugleich über sehr häufige

vorkommende Fälle des Seelsorgerlebens. Concubinat, Tanz, Theater, Unterhaltungen, schlechte Gesellschaft, schlechte Bücher, Spiele, Brautstand, Gefahren im Familienkreise, im Dienstverhältnisse, in den Lehrjahren u. s. w. werden nacheinander mit einem durch lange Erfahrung und sorgfältige Beobachtung gereiften Urtheile besprochen.

Wo nicht die gemachte Erfahrung dem Verfasser Milde und Nachsicht empfohlen hat, scheint er eher zur strengeren Richtung hinzuneigen. Nach der von Pius IX. erlassenen Constitution Apostolicae sedis trifft die Excommunication diejenigen, qui libros de rebus sacris tractantes sine Ordinarii approbatione imprimunt aut imprimi faciunt. Die Canonisten sind darüber nicht einig, ob unter dem Ausdruck libri de rebus sacris tractantes nur die hl. Schrift und Commentare zu derselben verstanden werden, oder aber alle Bücher religiösen Inhaltes. Dumas nennt in seiner Ausgabe der Gury'schen Moral (II. 1022) beide Ansichten hinreichend probabel; Berardi verwirft aber die Meinung, die das genannte Verbot und die Strafe auf die Herausgabe der hl. Schrift und die Commentare beschränkt, als geradezu unhaltbar, obwohl er gesteht, daß die Commentatoren der genannten Constitution sie gemeiniglich vortragen. In der anderen ebenfalls controversen Frage dagegen, ob nämlich in diesem Satze derselben Constitution: omnes et singulos scienter legentes sine auctoritate sedis apostolicae libros apostatarum et haereticorum etc. die Bezeichnung libri auch Zeitungen und fliegende Blätter umfaße, entscheidet er sich für den milderen negativen Theil.

Der dritte im Titel angekündigte Band de praxi Confessariorum ist noch nicht im Drucke erschienen.

Innsbruck. Noldin, S. J.

Das Christenthum und die großen Fragen der Gegenwart auf dem Gebiete des geistigen, sittlichen und socialen Lebens. Apologetisch-philosophische und social-politische Studien von Dr. Albert Stöckl. 1. Band. Mainz. Kirchheim. 1879. 421 S.

Keine Erscheinung des öffentlichen Lebens wirkt betrübender und zugleich erschreckender auf den christlichen Beobachter unserer Lage, als die in alle Schichten der Gesellschaft unvermerkt hinabsickernde Erschlaffung der Glaubensfrische und Glaubensinnigkeit.

Die Signatur der Zeit ist Entchristlichung aller Lebensverhältnisse. Die Bekämpfung des Christenthums auf allen Gebieten des menschlichen Daseins hat der äußeren Gestalt der Zeit dieses Mal aufgedrückt. Jeder Gegenkampf und jeder Versuch, die bösen Folgen jener Ankämpfung einzudämmen, ist ein der Menschheit als solcher geleisteter Dienst. — Es fehlt uns nun keineswegs an Männern und Leistungen, die sich den Gegenkampf zur Aufgabe gesetzt; allein auf dem Felde der Apologie können es weder der Männer noch der Bücher zu viele werden, so lange die Zeit selbst das böse Zeichen trägt. Dies mag wohl auch der Gedanke gewesen sein, der den verdienstvollen Verfasser zur Veröffentlichung der oben angezeigten Schrift veranlaßt haben dürfte. In zehn „selbständigen" und in keinem „unmittelbaren inhaltlichen Zusammenhange" stehenden „Studien" sucht er den Nachweis zu erbringen, daß auf alle „großen Fragen der Gegenwart" einzig nur das Christenthum die richtige Antwort zu geben befähigt und berufen ist. Die Zeit liegt allerdings in dem grauenvollen Irrthume befangen, das Christenthum habe sich überlebt, es passe nicht mehr für den Menschen der Neuzeit. Und dennoch steht das Christenthum thatsächlich in wesentlichem Einklang mit der menschlichen Natur, mit der Vernunft und dem freien Willen des Menschen, und seinem ganzen Gemüthsleben (1. Studie). Immer kehrt die Lüge wieder, das Christenthum sei eine Feindin des Fortschrittes und der Freiheit, während doch die Idee des Fortschrittes auf das engste mit dem Christenthum verbunden ist, und dieses sich als das bewegende Prinzip jedes ächten und wahren Fortschrittes, des intellektuellen nicht minder als des sittlichen und sozialen Fortschrittes in so gewaltigen Thatsachen bezeugt, und die Freiheit stets hochgehalten hat, indem es die Willensfreiheit in aller Weise vertheidigte, für die Glaubens- und Gewissensfreiheit die schwersten Kämpfe gegen die Mächtigen der Erde durchkämpfte, und nach dem Zeugnisse der Geschichte für die soziale Freiheit den sichersten Hort und die einzige Gewährleistung bietet (2. und 3. Studie). — Die Zeit fühlt es unter den Bewegungen der arbeitenden Klassen, daß sie auf einem Vulkane steht. Das erste, was der Erlöser weihte, war die Arbeit, und das Christenthum allein kann die Arbeit von jenem grauenhaften Stempel, den ihr das Kind des Liberalismus, der Sozialismus, aufgeprägt,

abermals, wie es im alten Heidenthume geschehen, befreien (4. Studie). — Mag es die Zeit sich auch noch so oft vorlügen, das Christenthum sei eine Feindin der Kultur — die Kirche bleibt dennoch in Wahrheit die Mutter jeder wahren Kultur. Sie hat der Welt das Zentrum jeder Kultur, die religiös-sittliche Kultur gebracht, und dadurch alle Kulturzweige, die geistige, die gesellschaftliche und wirthschaftliche Kultur gefördert, wie keine Macht der Welt dies je vermochte (5. Studie). — Der Weltgeist hat sich auf allen Gebieten in den entschiedensten Gegensatz zum christlichen Geiste gesetzt; aber er vermag es nicht, auch nur auf einem Gebiete das Christenthum zu ersetzen. Den Kultus des Genies hat er an Stelle der christlichen Heiligenverehrung gestellt, und doch gilt dieser Kult nicht selten solchen Menschen, die weder in religiöser und sittlicher noch auch in sozialer Beziehung fördernd auf ihre Mitwelt wirkten oder in ihrem Beispiele wirken können. Das Umgekehrte muß in jener dreifachen Richtung von den Heiligen des Christenthums behauptet werden (8. Studie), das überdies in seinen Märtyrern der Welt Heldengestalten und Vorbilder aufführt, an denen die that- und glaubenslose Zeit Muth, Beharrlichkeit, Liebe und Glaubensfreude lernen kann (6. Studie). — Statt der Wunder des Christenthums, die sie belächelt und verhöhnt, führt uns die entchristlichte Wissenschaft vor eine zahllose Menge unverständlich gewordener Probleme, und fordert statt des herrlich verbrieften Glaubens an die Wunder des Christenthums einen aberwitzigen „Wunderglauben" an ihre materialistischen Weltanschauungen (7. Studie). Die kirchenfeindliche „Philosophie" endlich hat nur Ruinen geschaffen, und gelangte in ihrer Theorie des „Schmerzes" bei der verzweiflungsvollen Lehre des Buddhismus an; die Kirche dagegen hat sich von ihren Anfängen an als Beschützerin der Philosophie erwiesen und die Verstoßene fand bei ihr stets eine Zufluchtsstätte (9. und 10. Studie).

Diese flüchtige Federzeichnung läßt uns den reichen Inhalt der neuesten Publikation Stöckl's annähernd erschließen. Wenngleich das Bestreben des Verfassers ersichtlich dahin gerichtet war, das wichtige Material in möglichst populärer Weise zur Darstellung zu bringen, so hätten wir doch gewünscht, daß dieses gewiß anerkennenswerthe Bemühen nicht hier und da auf Kosten der philosophisch-theologischen Akribie sich verwirklichte. Letztere ver-

mißten wir besonders S. 295 bei der Darlegung der „Wunder des Christenthums". Nichtsdestoweniger sprechen wir freudig den Wunsch aus, der sich uns bei der Lektüre dieses Buches so häufig aufdrängte: möchten Stöckl's „Studien", besonders in die Kreise der gebildeten Laienwelt, zahlreichen Einlaß finden.

Innsbruck. Limbourg S. J.

Das geistliche Leben. Blumenlese aus dem deutschen Mystikern und Gottesfreunden des 14. Jahrhunderts von P. Fr. Heinrich Seuse Denifle aus dem Prediger-Orden. 3. Aufl. Graz. Ulrich Moser. 1880.

Wohl darf der H. Herausgeber obiger Blumenlese in der Vorrede zu dieser 3. Auflage des Werkes von einer „ungemein günstigen Aufnahme" des Buches sprechen; es liegt aber in dem raschen Absatz auch ein Zeugniß für die Vortrefflichkeit des Inhalts sowohl, wie der getroffenen Auswahl, und es wird sicher diese Auflage noch lange nicht die letzte sein. In der „Einleitung" macht P. Denifle zuerst darauf aufmerksam, daß die deutschen Mystiker unter der via ordinaria den von Christus allen Menschen vorgezeichneten Weg verstanden haben, nicht jenen außerordentlichen, der von der freien Güte Gottes abhängt, und daß es ebenso thöricht ist, von dem „Quietismus der deutschen Mystiker" zu sprechen, als dieselben unter die „Vorläufer der sogenannten Reformation" zu zählen; im Gegentheil, sagt P. Denifle mit Recht, sie „vertragen sich nicht mit dem Quietismus, der die Mittel zur Vereinigung mit Gott geradezu verschmäht," und kennen keinen anderen Zweck und keine anderen Mittel als die Kirche, beseelt von demselben Geiste, der in allen lebendigen Gliedern der Kirche thätig ist. Zeugniß dafür gibt der ganze Inhalt der vorliegenden Blumenlese. Dieser Inhalt zerfällt in drei Theile, wovon der erste in 28 Kap. den Weg der Reinigung, der zweite in zwei Abtheilungen von 36 und 22 Kap. den Weg der Erleuchtung, der dritte wieder in 28 Kap. den Weg der Vereinigung behandelt; als Anhang folgen noch „Gebete vor und nach der heil. Kommunion". Wir haben also die geistlichen Exerzitien, vorgetragen von den deutschen Mystikern und Gottesfreunden des 14. Jahrhunderts, und so empfiehlt sich das Buch von selbst ganz besonders Allen, welche sich diesen geistlichen Exercitien zu unterziehen oder auch dieselben zu leiten pflegen; für beide Theile ist ein un-

gemein reicher Schatz schöner Gedanken in kräftiger Sprache geboten. Es will aber auch das Buch den zwei Grundübeln der jetzigen Zeit, „der Begierlichkeit und der Zerstreuung" entgegentreten; gebe Gott, daß es gelesen würde, wo sich diese beiden Grundübel am meisten eingefressen haben. Daß die beigebrachten Stellen vorzüglich den Mystikern aus dem Predigerorden entnommen sind, geschah, wie P. Denifle sagt, „nicht absichtlich, sondern aus Nothwendigkeit, da gerade aus dem Schooße dieses Ordens die sogenannten deutschen Mystiker hervorgingen;" doch sind auch die Schriften anderer Mystiker, namentlich die des Johannes Ruusbroec, benützt. Nebst diesen und Eckhart vernimmt man am meisten Tauler, einen der größten Mystiker aller Zeiten, und Heinrich Seuse den „Fra Angelico in der Mystik", wie P. Denifle ihn treffend nennt, der, „wenngleich weniger tief wie Tauler, unter allen Mystikern die kindlichste und innigste Natur besitzt und in den Anmuthungen geradezu unübertroffen dasteht". (Einleitung, S. XIII.) Uebrigens hat diese 3. Auflage des Buches im Vergleich zur zweiten mannigfache Veränderungen erfahren, namentlich die „zweite Abtheilung des zweiten und der ganze dritte Theil; erweitert wurden alle drei Theile."

Und so möge denn das Buch in den weitesten Kreisen nicht bloß fernerhin freundliche Aufnahme, sondern auch ernste Beherzigung finden; es gilt von demselben in der vollsten Bedeutung das Wort: Tolle, lege!

Innsbruck. A. Kobler, S. J.

Bemerkungen und Nachrichten.

Nomenclator der katholischen Theologie. Von diesem meinem Werke[1]) ist eben das 4. Heft (S. 927—1221) des 2. Bandes erschienen. Es enthält die Periode von 1721—1740. Beinahe fünfthalbhundert Theologen kommen zur Sprache, wovon an die 100 auf Italien, 58 auf Spanien und Portugal, über 130 auf Frankreich, 25 auf Belgien, 82 auf Deutschland (und die Schweiz), 10 auf England (Schottland und Irland) und 18 auf Polen und Ungarn entfallen[2]). Daß ich aus den letztern Ländern nur Wenige[3]) angeführt, ist wohl auch dem Umstande

[1]) Nomenclator literarius recentioris theologiae catholicae theologos exhibens, qui inde a concilio tridentino floruerunt, aetate, natione, disciplinis distinctos. Tom. 2. fasc. 4. ab ann. 1721—1740. pag. 927—1221. Innsbruck, Wagner, 1879. Pr. 2 fl. 20 kr.

[2]) In der vorhergehenden Periode (1701—1720) entfielen auf Italien 115, auf Spanien und Portugal 45, auf Frankreich 154, auf Belgien 31, auf Deutschland 100, je 9 auf England und Polen.

[3]) Es ließen sich doch noch einige Engländer anführen, die in dem Nomenclator übergangen worden sind. Franciscus Angelus O. S. Franc., Decan von Emly in Irland, gab unter anderem heraus: Quaestionum theologicarum resolutio pariter et collatio cum sententiis S. Augustini, Douay 1637; Richard Archbekin (Gams nennt ihn Archdeacon) O. S. Franc., nachher Bischof von Killala in Irland († gegen 1738) schrieb: A short view of the practice of giving money at interest, being a method of making easy the consciences of such as give their money at interest, and acquitting them of the guilt of unlawful usures, London 1734, welche Schrift der Dominikaner Scanlan heftig angriff. Didacus Arthurus, geb. zu Limerick, zeitweilig Prof. der Theologie zu Coimbra um das Jahr 1670, hinterließ Commentaria in totam fere summam in 2 Fbd. Der Tod hinderte ihn an deren Fortsetzung. Thomas Bailey, Sohn des anglikanischen Bischofs von Bangor, Convertit († c. 1660) und Verfasser einiger Controversschriften; John Barnes, Benedictiner, geb. aus Lancashire, der im

zuzuschreiben, daß mir weniger darauf bezügliche Hilfsmittel zu Gebote standen[1]). Was die verschiedenen theologischen Fächer anbelangt, ist wie auch schon in der vorhergehenden Periode ein bedeutender Rückschritt in der scholastischen Theologie bemerkbar, da sie nur drei bedeutendere Namen aufweisen kann. Diese sind der Scotist Hieronymus von Montefortino, der mit vielem Geschick die Lehre des Duns Scotus nach Art der Summa theologica des h. Thomas in 6 Fbd. (175 Fr.) zusammengestellt hat; der fromme Bischof von Toul, Carl du Plessis d'Argentré († 1740), der aber berühmter ist durch seine seltene und deßwegen kostbare (225 Fr.) Collectio judiciorum de novis erroribus, qui ab initio XII. saec. post incarnationem Verbi usque ad ann. 1713 in Ecclesia proscripti sunt in 3 Fbd., und der geniale Jesuit Alvarus Cienfuegos aus Oviedo, 1720 Cardinal, 1735 Bischof von Fünfkirchen († 1739), dessen Werke zu den kostspieligsten gehören, welche die scholastische Theologie besitzt. Sein Aenigma theologicum in 2 Fbd., worin er die Schwierigkeiten aus dem Identitätsprinzip gegen das Geheimniß der heiligsten Dreifaltigkeit behandelt, cursirt in Antiquarcatalogen um 150 Fr.; und sein eucharistisches Werk Vita abscondita in einem Fbd., von dem Genér sagt: in quo mirabilia mirabiliter edisseruntur, wird um 175 Fr. ausgeboten.

Das Bibelfach, obwohl mit 41 (in der vorangehenden Periode mit 61) Namen vertreten, weist keine klassischen Leistungen auf. Das Bedeutendste hat wohl der Oratorianer Jacob le Long, der aber leider als Appellant gestorben ist († 1721), durch seine Bibliotheca sacra geleistet. Zwar haben sich Nat. Alexander, Tournemine und Hardouin auch mit Exegese beschäftigt, doch ihren Ruhm verdanken sie anderen wissenschaftlichen Arbeiten.

17. Jahrh. lebte und schrieb; Wilhelm Bath oder Bates aus Dublin, Convertit († 1614); Wilhelm Bishop, der erste katholische Bischof nach dem Abfall Englands, der mit großem Eifer die Organisation der kath. Kirche in seinem Vaterland durchzuführen suchte, aber schon nach einem Jahre starb (1624); Richard Britton, Franziskaner, der zu Anfang des 17. Jahrh. lebte; Rud. Buckland von Somersetshire, Convertit und Priester († 1611); Eduard Burton, Jesuit aus London († 1624) u. s. w.

[1]) Was die literarischen Hilfsmittel betrifft, besitzt unter den Orden die Gesellschaft Jesu das vollständigste bibliographische Werk in Backer's Bibliothèque des écrivains de la Compagnie de Jésus, Löwen 1869—76. 3 Fbd. in 2. Aufl. Unter den Ländern übertrifft Italien bei Weitem alle Uebrigen. Beinahe jede größere Stadt hat die eingehendste, oft sehr kritische und genaue Bibliographie, meistens aus dem vorigen Jahrhunderte; was Jene beherzigen mögen, die so vornehm auf das katholische Italien herabschauen, als hätte es in geschichtlichen und kritischen Forschungen kaum etwas Bedeutendes geleistet.

Die positive und polemische Theologie, am stärksten vertreten, kann sich zwar keines Theologen ersten, wohl aber vieler zweiten Ranges rühmen. Dazu gehört der gelehrte Daniel Huet, der selbst am Hof Zeit zu tiefen Studien fand, erst mit 46 Jahren dem geistlichen Stande sich widmete, und nach einem zehnjährigen Episcopat sich ganz in die Einsamkeit zurückzog, um nur Gott und den Studien zu leben. Trotz seines angestrengten Studieneifers erreichte er das Alter von 91 Jahren; er starb 1721[1]). Dazu gehören ferner die gewandten Kämpen Gabriel Daniel aus Rheims († 1728) und Livinus Meyer von Gent († 1730), beide aus der Gesellschaft Jesu und Gegner Serry's, Jacob Fontana († 1728), ebenfalls Jesuit, der eine gediegene Vertheidigung der Bulle Unigenitus in 4 Fbd. geliefert hat, der allbekannte Honorat Tournely († 1729), der um die kath. Kirche im heil. Lande hochverdiente Franciskaner Laurentius Cozza, später Cardinal († 1729), und um Andere zu übergehen, Johann Jacob Scheffmacher S. J. aus Elsaß († 1733), dessen mustergiltige Briefe über Controversfragen bleibenden Werth haben und nicht genug empfohlen werden können.

Die Kirchengeschichte nimmt in dieser Periode einen bedeutenden Aufschwung. Nicht nur wird die allgemeine Kirchengeschichte in ausgedehnterem Maßstabe behandelt, sondern auch der Geschichte einzelner Länder und Diöcesen wird besondere Berücksichtigung und Sorgfalt geschenkt. Eingehendere Notizen gibt mein Nomenclator über Fleury, Nat. Alexander, der auch in der Dogmatik, Moral und Exegese nicht Unbedeutendes geleistet hat, Graveson, Longueval, Honorat a s. Maria (Carmelit), die drei Deutschen Eckhart, Schannat und Meichelbeck. Ein wahrhaft monumentales Werk hat der Mauriner Denys de Sainte-Marthe († 1725), bekannt auch durch die Ausgabe der Werke des h. Gregorius des Großen, begonnen mit seiner Gallia christiana in provincias ecclesiasticas distributa, die, von seinen Mitbrüdern fortgesetzt, nun bereits auf 16 Oktb. angewachsen ist; vollständige Exemplare sind sehr selten und kosten daher antiquarisch über 1000 Franken. Aber noch großartiger in Anbetracht der Schwierigkeiten ist der Oriens christianus (in 3 Fbd.) vom Dominikaner Michael le Quien, der zugleich eine ganz vorzügliche Ausgabe der Werke des h. Johannes Damascenus in 2 Fbd. besorgt hat. Leider hat er, durch andere Arbeiten verhindert und durch den Tod († 1743) zu früh entrissen, den 3. Bd., der manche werthvolle Zugaben und einige ächte Reden jenes Kirchenlehrers enthalten sollte, nicht mehr vollenden können.

[1]) In diesem Zeitabschnitt finden wir überhaupt auffällig viele Gelehrte, die trotz der angestrengtesten wissenschaftlichen Arbeiten ein hohes Alter erreichten. Nat. Alexander erreichte das Alter von 86 Jahren, Martene starb mit 85, Fleury und Hardouin mit 83, Card. Cienfuegos mit 82, Timoleon de Choisy und le Drou mit 80, Serry mit 79, Tournemine und Honorat a s. Maria mit 78, Nourry mit 77 Jahren.

Eifrig wurde auch das Kirchenrecht betrieben. Die berühmtesten Namen sind deutscher Nation, Männer von bedeutendem Rufe; denn bis auf den heutigen Tag gelten als Auctoritäten Vitus Pichler, auch als Controversist geschätzt († 1736), Franz Schmier aus dem Benedictinerkloster Ottobeuren († 1728), namentlich aber Franz Schmalzgruber S. J., letzterer eine Zierde dreier Universitäten, da er zu Innsbruck, Ingolstadt und Dillingen lehrte († 1735). Eine geeignetere Methode in der Behandlung des Kirchenrechts verdanken wir Zeger Bernhard van Espen († 1728), der aber durch seine unkirchliche Gesinnung eine traurige Berühmtheit erlangt hat, so daß er nicht verdient unter katholischen Theologen aufgeführt zu werden. Unter den Moralisten ist wohl der bekannteste Constantin Roncaglia († 1737).

Doch die glänzendsten Namen finden sich unter der Aufschrift Patrologie; sie gehören größtentheils der Congregation des h. Maurus[1]) an. Petrus Coustant († 1721) hat nach einer Ausgabe der Werke des h. Hilarius von Poitiers, die wohl zu den besten unter den maurinischen gezählt werden darf, sich an die Ausgabe der Papstbriefe gemacht, aber leider nur den 1. Bd. vollendet (bis Sixtus III.). An diesen reihen sich seine Ordensbrüder le Nourry († 1724), Julian Garnier (1725), Carl de la Rue († 1739), dessen Ausgabe der Werke Origenes' in 4 Fbd. sehr geschätzt wird (225 Fr.), und Edmund Martene, wohl der rastloseste und tüchtigste Forscher über das Alterthum während dieser Periode, würdiger Schüler und Nachfolger Mabillons. Noch in seinem achtzigsten Lebensjahre besaß er eine solche Arbeitskraft und Freude am Studium, daß er sich anbot, den 6. Bd. der Annales O. S. Ben., den Mabillon nicht vollenden konnte, zu bearbeiten und zu ergänzen. Mit diesem Band beschloß er sein ruhmreiches Leben in einem Alter von 85 Jahren († 1739). Ebenfalls Benediktiner, aber deutscher Abkunft, ist Bernard Pez, der auf einer wissenschaftlichen Reise nach Baiern an achttausend Handschriften durchstöberte und das Resultat derselben in seinem thesaurus anecdotorum novissimus in 6 Fbd. niederlegte, weßwegen ihn einige den deutschen Mabillon nannten.

Nach meiner Darstellung zählt diese Periode nur drei Gelehrte ersten Ranges (die vorhergehende fünf): Coustant, Le Quien und Martene, alle

[1]) Es wird nicht leicht eine Congregation zu finden sein, die gleichzeitig so viele und so tüchtige Gelehrte aufweisen könnte, als die Congregation der Mauriner. Clemens XIII. sandte (1706) in Anerkennung ihrer Verdienste durch den Generalprocurator des Ordens 24 goldene und zwei größere silberne Medaillen, um sie an folgende berühmte Männer dieser Congregation zu vertheilen: Mabillon und Montfaucon, für die die zwei großen silbernen bestimmt waren, Sainte-Marthe, der eine große goldene erhielt, Blampin, Martene, Martianay, Ruinart, le Nourry, Lami, Beaugendre, Liron, Roussel, Felibien, Massuet, Coustant, Garnier, Faverolles, de la Croix, Bessin u. s. w.

drei Franzosen; aber dafür dreißig (in dem vorhergehenden Zeitraume nur zwanzig) zweiten Ranges, wovon fünf Deutsche (Schmier, Scheffmacher, Pez, Schmalzgruber, Pichler), drei Belgier (Liv. Meyer, Fontana und der Bollandist de Sollier), fünf Italiener (Bacchini O. S. Ben., Cozza, Bianchini, Roncaglia, Hieronymus von Montefortino), zwei Spanier (Card. Cienfuegos und Joseph a Spiritu sancto, Carmelit, der tüchtigste und gelehrteste Mystiker dieser Zeit), die übrigen fünfzehn Franzosen sind, nämlich Huet, Fleury, Nat. Alexander, Nourry, Sainte-Marthe, Garnier, Daniel, Hardouin, der bei seiner stupenden Gelehrsamkeit so extravaganten Ansichten huldigte, daß er nicht ohne Grund credulitate puer, audacia juvenis, deliriis senex genannt werden konnte[1]); Tournely, Honorat a s. Maria, Grancolas, der sich durch zahlreiche Werke Verdienste um die Liturgik erworben hat, de la Rue, du Plessis d'Argentré, Longueval und Tournemine, einer der gelehrtesten und scharfsinnigsten Männer jener Zeit, der beinahe mit allen Gelehrten Europa's in Briefwechsel stand, aber leider durch viele kleinere Arbeiten abgehalten wurde, seinen Namen durch ein größeres Werk zu verewigen. Er war durch beinahe vierzig Jahre († 1739) einer der eifrigsten Mitarbeiter der bekannten Mémoires de Trévoux, die im J. 1701 gegründet wurden. Aus dieser Zusammenstellung ersieht man, daß in dieser Periode Frankreich den ersten Rang in der katholischen Wissenschaft unstreitig behauptet. Es muß ihn aber bald an Italien abtreten.

Das Ganze schließt ab mit übersichtlichen Tabellen, in welchen die Theologen chronologisch zuerst nach Fächern, dann nach Ländern aufgeführt werden. Zum besseren Gebrauche habe ich ein provisorisches alphabetisches Verzeichniß der in diesem Hefte erwähnten Theologen beigegeben; denn mit Abschluß dieses zweiten Bandes (5. Heft bis 1763) wird ein Index aller in demselben (1664—1763) besprochenen Gelehrten erscheinen. Hurter S. J.

Eine Entscheidung der S. C. Concilii betreffs der sog. Civilehe. Die „Acta S. Sedis" theilen im 4ten Heft des 12ten Bandes (fasc. CXXXVI der ganzen Sammlung) die Entscheidung der h. Kongregation des Konzils mit, wonach die sog. Civilehe nicht das Ehehinderniß der öffentlichen Ehrbarkeit nach sich zieht, und bringen zugleich in gewohnter Weise einen Auszug aus den Gutachten der Consultoren und des Sekretärs der Kongregation über diese Frage. Der Papst approbirte die Entscheidung und gab den Befehl, daß ein diesbezügliches Dekret erlassen werde. Dadurch ist diese durch die moderne bürgerliche Gesetzgebung brennend gewordene Frage zu derjenigen endgiltigen Entscheidung gelangt, welche der kirchl. Anschauung über die Natur der sog. Civilehe am meisten gemäß ist. Wir glauben den Lesern dieser Zeitschrift einen Dienst zu erweisen, wenn wir nach einer

---

[1]) Treffend sagt von ihm Huet: Vierzig Jahre lang hat Hardouin sich bemüht, seinen wissenschaftlichen Ruhm zu vernichten; gelungen ist es ihm aber nicht.

kurzen Vorbemerkung aus dem Referate der A. S. S. einiges wenige herausheben. — Nach der Dekretale Bonifaz' VIII. (cap. un. de sponsalibus in 6.) ziehen nicht nur die giltigen, sondern auch die ungiltigen Ehen und Verlöbnisse, wofern sie nur nicht „ex defectu consensus" ungiltig sind, das trennende Ehehinderniß der publica honestas nach sich. Das Konzil von Trient (sess. 24 de ref. matr. c. 13) setzte diese Dekretale in Bezug auf die ungiltigen Verlöbnisse außer Kraft, ließ sie aber betreffs der ungiltigen Ehen unverändert (S. Pii V. Constit. Ad Romanum). Nun bestand schon seit langem unter den Kanonisten die Streitfrage, ob die genannte Dekretale auch auf das vom Konzil von Trient neu aufgestellte Hinderniß der Klandestinität Anwendung finde, d. h. ob die gegen die Vorschrift des cap. Tametsi eingegangenen und deshalb ungiltigen Ehen dennoch das Hinderniß der öffentlichen Ehrbarkeit zur Folge haben, oder nicht. Betreffs der sog. Civilehe lag es dann nahe, diese einfach als klandestine Ehe anzusehen und in Bezug auf sie je nach der Beantwortung der allgemeinen Frage das Eintreten des Hindernisses entweder zu bejahen oder zu verneinen. Der erste von den A. S. S. mitgetheilte Auszug, in welchem die Vota dreier Consultoren der Kongregation zusammengestellt sind, läßt in seinem zweiten gegen das Eintreten des Hindernisses gerichteten Theile die sog. Civilehe, wenn sie mit Ausschluß der kirchlichen Ehe eingegangen wird, als klandestine Ehe gelten. Da aber dieser Fall, heißt es dann weiter, nicht nur sehr selten und mehr spekulativ als praktisch sei, sondern auch von der oft gar nicht zu konstatirenden Intention der Kontrahenten abhange, überdies in Bezug auf die klandestine Ehe die Urtheile der Kanonisten auseinander gehen, so könne die Entscheidung dahin gegeben werden, daß die sog. Civilehe das Hinderniß nicht herbeiführe. Eingehender und nach der Synopsis zu urtheilen, ganz gegen das Eintreten des Hindernisses gerichtet ist die Erörterung des Sekretärs der Kongregation. Zuerst wird hier, wie auch im zweiten Theile des Auszuges der Vota bewiesen, daß die sog. Civilehe nicht als Verlöbniß betrachtet werden kann. In der Darlegung aber, daß sie als kirchlich ungiltige Ehe aufgefaßt, das Ehehinderniß nicht herbeiführt, wird ein etwas anderer Weg eingeschlagen. Die sog. Civilehe, so lautet ganz kurz die Beweisführung, wird von der Kirche als ein rein bürgerlicher Akt, als eine Formalität angesehen, welche die Staatsbehörde verlangt, um dem vor dem Forum der Kirche und des Gewissens vor- oder nachher zu schließenden wahren Ehebunde die bürgerlichen Folgen zu sichern. Dieser Anschauung folgend duldet es die Kirche und räth es unter Umständen, dem Zwange der Staatsbehörde in dieser Hinsicht nachzugeben. Es ist also klar, daß diejenigen, welche so dieser Formalität sich unterziehen, durch eben diesen Akt nicht kundgeben, daß sie eine wahre Ehe eingehen wollen, und demgemäß kann bei diesen von einer klandestinen Ehe nicht die Rede sein. Aber auch diejenigen, welche dem antichristlichen und antireligiösen Geiste, aus dem die modernen Staatsehegesetze entsprungen sind, sich anschließend einen rein natürlichen Bund eingehen wollen, ohne sich irgend-

wie um die kirchliche Ehe zu kümmern, gehen nicht eine klandestine Ehe ein, denn es fehlt bei einem derartig abgeschlossenen Contrakte nicht nur die zur Giltigkeit nothwendige äußere Form, sondern es fehlt in den Contrahenten die zu einem Sakramente erforderliche intentio faciendi quod facit Ecclesia. Indeß, heißt es weiter, wenn auch die sog. Civilehe eine klandestine Ehe im Sinne der Kirche genannt werden könnte, sei doch noch zu bezweifeln, ob sie das in Rede stehende Ehehinderniß mit sich bringe. Da aus der vor dem Civilbeamten abgegebenen Erklärung auf die Intention eine wahre Ehe einzugehen nicht geschlossen werden könnte, so sei dieselbe allein durch die Behauptung der Contrahenten zu konstatiren, dieser jedoch wegen der Natur des Aktes kein Glaube beizumessen. Zudem seien alle rechtlichen Präsumptionen gegen die Absicht einen wahren Ehebund einzugehen; man müsse präsumiren, daß die innere Absicht mit der äußeren Handlung sich decke, daß die ganze Handlung nach der Gewohnheit des Ortes und des Landes vorgenommen werde, daß sie mit der Absicht verrichtet werde, wie sie erlaubter Weise verrichtet werden könne. Wenn daher auch in einzelnen Fällen die zur Eingehung einer im eigentlichen Sinne klandestinen Ehe erforderliche Absicht vorhanden sein sollte, so würde dieses doch nur eine geheime klandestine Ehe (matrimonium clandestinum occultum) herbeiführen, diese aber ziehe nach der übereinstimmenden Lehre der Kanonisten das Hinderniß der öffentlichen Ehrbarkeit nicht nach sich. — Diese kurzen Bemerkungen mögen genügen, um auf den betreffenden Artikel in den „Acta S. Sedis" aufmerksam zu machen, der leider manche Anzeichen eines etwas flüchtigen Auszuges an sich trägt. Am Schlusse desselben wird mit Recht bemerkt, daß die Frage, ob die blos wegen Klandestinität ungiltige Ehe das Hinderniß zur Folge habe, durch diese Entscheidung der Kongregation unberührt bleibt. **Bd.**

Ein Festverzeichniß der katholischen Kopten, welches mir durch die Freundlichkeit des einzigen koptisch-katholischen Bischofs, Msgr. Agapios Bschai, zur Verfügung gestellt ist, soll hier als Ergänzung meines obigen Referates über die koptisch-heortologischen Publikationen von Wüstenfeld und de Lagarde abgedruckt werden. Da die meisten dieser Feste bereits aus dem Kalendarium Ecclesiae universae bekannt sind, über die exclusiv-koptischen aber die einschlägigen Werke von Ludolf, Assemani und Wüstenfeld erwünschten Aufschluß geben, so beschränke ich mich darauf, diesem Proprium zwei liturgische Bemerkungen, über die Eintheilung und die Feier der Feste, vorauszuschicken.

Wie bei den Lateinern und Griechen[1]), so zerfallen auch bei den Kopten die kirchlichen Festtage in drei Klassen, in höhere und niedere Feste, und in einfache Commemorationen.

Höhere Feste (koptisch hannischti, arabisch kibâr) sind folgende sieben

[1]) Vgl. mein Ἑορτολόγιον, S. 32.

ἑορταὶ δεσποτικαί: Mariä Verkündigung, Weihnachten, Epiphanie (Taufe Christi), Palmsonntag, Ostern, Christi Himmelfahrt und Pfingsten.

Niedere oder geringere (koptisch hankudschi, arabisch çighâr) heißen diese sieben Feste des Herrn: Beschneidung des Herrn, das erste Wunder auf der Hochzeit zu Cana, Mariä Lichtmeß, Ankunft Christi in Aegypten, Sonntag des hl. Thomas (Dom. in albis), Gründonnerstag und Verklärung Christi auf Tabor[1]).

Die Feier sämmtlicher auf der Festtabelle vorkommender Tage richtet sich nach dem Paradigma dieser festa majora et minora. Die Heiligen, welche nicht darauf verzeichnet sind, werden bloß commemorirt, fit commemoratio simplicis würden wir sagen. Diese Gedächtnißtage bilden die kirchlichen Feste dritter Ordnung. Zu ihnen gehören vor allen die in jedem Monat regelmäßig wiederkehrenden drei Commemorationen: des Erzengels Michael (am 19.), der Mutter Gottes (am 21.) und der Geburt Christi (am 29.) Die Aethiopier fügen noch eine vierte hinzu, die der Patriarchen Abraham, Isaak und Jakob (am 28.) Rücksichtlich der Feier ist zu bemerken, daß die koptische Festoktave keinen achten Tag hat, sondern nach dem Ritus unserer Pfingstwoche[2]) mit dem siebenten geschlossen wird (*ἀποδίδοται ἡ ἑορτή*). Diese *ἀπόδοσις* selbst wird ritu secundae classis begangen, wenn das Fest mit der Solennität der festa majora zu feiern ist.

Dies copt.	Mensis lat.	**Tout[3]). September.**
1	10	Caput anni coptici[4]). S. Bartholomaei Apostoli. Vacat.[5])
2	11	Decollatio s. Joannis Baptistae. Vacat.
5	14	S. Sophiae martyris.
10	19	Nativitas Mariae Virginis, Dominae nostrae. Vacat.
17	26	Exaltatio gloriosae Crucis D. N. J. Chr. Vacat.
		Paopi. October.
10	19	S. Sergii, socii s. Bacchi.
12	21	S. Matthaei Apostoli et Evangelistae.
22	31	S. Lucae Evangelistae.
23	1. Nov.	Festum omnium Sanctorum et Sanctarum. Vacat.

[1]) Bei Selbenus kommen a. a. O. SS. 1304—1305 in der Aufzählung und Beschreibung der festa minora viele Unrichtigkeiten vor; weßhalb Wüstenfeld den unkundigen Leser nicht einfachhin ohne Warnung auf denselben hätte verweisen sollen (Synax., S. I.)

[2]) Festum Pentecostes caret octavis. C. Capellanus 4. X. de feriis (II. 9).

[3]) Bischof Bschai gibt die Namen der Monate genau so, wie sie im koptischen *Δείπναρ* stehen.

[4]) Das koptische, wie das neuägyptische Jahr überhaupt, besteht aus zwölf 30tägigen Monaten nebst 5 Ergänzungstagen für ein gemeines und 6 für ein Schaltjahr.

[5]) D. h. Vacatur ab operibus servilibus.

Hator. November.

Dies copt.	Mensis lat.	
7	15	S. Georgii Alexandrini.
8	16	Quatuor animalium incorporeorum.
12	20	S. Michaelis Archangeli.
15	23	S. Mennae et s. Joannis eleemosynarii, patriarchae Alexandrini.
16	24	Initium jejunii Nativitatis Domini in Aegypto superiore
18	26	S. Philippi Apostoli, unius ex duodecim.
20	28	Commemoratio magni martyris Theodori, filii Joannis Schutpi, et s. Aniani, patriarchae Alexandrini.
22	30	SS. Cosmae et Damiani, eorumque fratrum et matris, martyrum.
24	2. Decbr.	Viginti quatuor seniorum in circuitu sedis throni Dei sedentium. Vacat.
25	3	S. Mercurii martyris.
29	7	S. Petri, hieromartyris, patriarchae Alexandriae et s. Catharinae Alexandrinae.

Koiahk. December.

Dies copt.	Mensis lat.	
1	9	Initium jejunii Nativitatis Domini Cahirae.
3	11	Ingressus Deiparae Virginis Mariae in templum.
4	12	S. Andreae Apostoli.
8	16	SS. Barbarae et Julianae martyrum.
9	17	S. Sabae.
10	18	S. patris Nicolai, episcopi Myrae.
13	21	Immaculata Conceptio Deiparae Virginis Mariae. Vacat.
21	29	S. Barnabae apostoli.
22	30	S. Gabrielis Archangeli et s. Pachomii et sororis ejus Taloscham.
28	5. Jan.	Vigilia Nativitatis D. N. J. Chr.
29	6	Nativitas Domini Nostri Jesu Christi. Vacat.
30	7	Dies secundus Nativitatis D. N. J. Chr.

Tobi. Januarius.

Dies copt.	Mensis lat.	
1	8	S. Stephani Archidiaconi et protomartyris et ss. Ischyrionis et Aesculapii et sociorum ipsorum octo mille centum et quadraginta martyrum in urbe Panopoli.
3	10	Caedes infantium in Bethlehem sub Herode.
4	11	S. Joannis Apostoli et Evangelistae.
6	13	Circumcisio D. N. J. Chr. et s. Marciani patriarchae Alexandriae et s. Basilii M. et s. Eliae prophetae. Vacat.
10	17	Vigilia Epiphaniae D. N. J. Chr.
11	18	Baptismus D. N. J. Chr. Vacat.

Dies copt.	Mensis lat.	Tobi. Januarius.
12	19	S. Theodori Anatolici.
13	20	Commemoratio primi miraculi, quod Christus Dominus in Cana Galilaeae patravit.
16	23	S. Philothei martyris.
21	28	Consecratio primae ecclesiae sub nomine Deiparae Virginis Mariae.
22	29	S. Antonii Magni, sideris deserti. Vacat.
		Emschir. Februarius.
2	8	S. Pauli, eremitarum principis.
8	14	Ingressus seu praesentatio Christi Domini in templo quadragesimo ab ejus nativitate die.
16	22	S. Elisabeth, matris Joannis Baptistae.
		Parembot. Martius.
8	16	S. Mathiae Apostoli et s. Ariani praefecti Latopoleos.
10	18	Inventio pretiosae Crucis D. N. J. Chr. Vacat.
13	21	Quadraginta martyrum Sebastenorum.
27	4. April.	S. Macarii Magni.
28	5	S. Constantini Magni, imperatoris.
29	6	Annuntiatio Deiparae Virginis. Vacat.
		Paremuti. Aprilis.
6	13	S. Mariae aegyptiacae.
7	14	S. Joachimi, patris Dominae Deiparae.
23	30	S. Georgii magni martyris. Vacat.
30	7. Maji	S. Marci Evangelistae, patriarcharum Alexandrinorum primi. Vacat.
		Paschons. Majus.
5	12	S. Jacobi Apostoli, filii Zebedaei.
7	14	S. Athanasii, apostolici, patriarchae Alexandriae.
9	16	S. Helenae, imperatricis.
10	17	SS. trium puerorum Ananiae, Azariae et Misaëlis.
14	21	S. Pachomii.
15	22	S. Simonis Zelotae Apostoli et quadringentorum martyrum Tentyrensium.
24	31	Adventus Christi Domini in Aegyptum. Vacat.
26	2. Junii	S. Thomae Apostoli.
		Paoni. Junius.
12	18	S. Michaelis Archangeli, et oratio pro incremento Nili. Vacat.
15	21	S. Mennae martyris.
21	27	Commemoratio dedicationis primae ecclesiae SS. Deiparae Virginis, et initium jejunii Apostolorum Cahirae.

Dies copt.	Mensis lat.	Paoni. Junius.
26	2. Julii	S. Gabrielis Archangeli et s. Pachomii cum sorore ejus Taloscham et ss. Pschoi et socii ejus Petri.
30	6	Nativitas s. Joannis Baptistae. Vacat.
		Epip. Julius.
2	8	S. Thaddaei Apostoli.
3	9	S. Cyrilli, patriarchae Alexandrini.
5	11	SS. Petri et Pauli, principum Apostolorum. Vacat.
15	21	S. Cyriaci pueri et Julittae matris ejus.
18	24	S. Jacobi Alphaei, episcopi Hierosolymitani.
20	26	S. Theodori, filii Joannis Schutpi.
25	31	S. Mercurii martyris.
26	1. Aug.	S. Josephi, sponsi Deiparae Virginis. Vacat.
28	3	S. Mariae Magdalenae.
		Mesori. Augustus.
1	6	S. Annae, Matris Deiparae Virginis, et ss. Apollinis et Justi martyrum, et initium jejunii Deiparae.
7	12	S. Petri Apostoli, h. e. festum professionis fidei ab ipso emissae et primatus eidem collati.
13	18	Transfiguratio D. N. J. Chr. Vacat.
16	21	Assumptio corporis Deiparae in coelum. Vacat.
28	2. Sept.	SS. patriarcharum Abrahami, Isaaci et Jacobi.
		Parvus mensis[1]).
3	7. Sept.	S. Raphaelis Archangeli.

Nilles S. J.

Die Rumänen unter der Herrschaft der protestantischen Fürsten Siebenbürgens. Je mehr die Reformation Fortschritte machte, desto größere Bedrückungen hatte die walachische Nation in Siebenbürgen zu erdulden. Da sie sich trotz aller Umtriebe, Gewalt und Verlockungen, durch welche die Protestanten sie an sich zu ziehen gesucht,[2]) der Annahme der häretischen Neu-

[1]) Die 5 (im Schaltjahr 6) angehängten Tage (griech. ἡμέραι ἐπαγόμεναι), welche am Ende des Jahres besonders gerechnet werden (πρώτη ἐπαγομένων, δευτέρα ἐπαγομένων u. s. w.), bilden den sogenannten kleinen Monat, welcher in den gewöhnlichen Kalendern Aegyptens arabisch en-nesj, res dilata, das Aufgeschobene, heißt. Da der erste Tout jetzt unserm 10. September entspricht, so fällt der 30. Mesori auf den 4. September und füllen die ἡμέραι ἐπαγόμεναι somit die Zwischenzeit vom 5. auf den 9. aus.

[2]) Die Kunde von diesen Verfolgungen hatte sich im Oriente weit verbreitet. Nicht nur hat Barlaam, Metropolit der Moldau, im J. 1644 eine Widerlegung des kalvinischen Katechismus verfaßt und eine Synode gegen jene Verführungsversuche gehalten, sondern sogar das griechisch-schismatische Konzil von Jerusalem (1672) spricht sich darüber

rung standhaft erwehrte, so fand das alte Landesgesetz, nach welchem „die walachische Nation nur propter regni emolumentum geduldet war und ihr Glaube nicht zu den rezipirten Religionen gehörte“, eine gehässigere Auslegung und härtere Anwendung. Die Metropoliten wurden theilweise ihrer Güter beraubt und den reformirten Superintendenten untergeordnet, die Kaluger (Mönche) ausgewiesen, kalvinische Gebetbücher und Katechismen[1]) massenhaft unter das Volk verbreitet und die Oberhirten, welche sich dem Unfug widersetzten, grausam verfolgt[2]). Sehr lehrreich ist in dieser Hinsicht die Rede des Metropoliten Theophil auf der ersten Unionssynode des J. 1698, von der das amtliche Protokoll in der authentischen lateinischen Uebersetzung[3]) Folgendes berichtet:

Sanctissimus ac Reverendissimus Dominus Archiepiscopus longa oratione enarrat persecutiones ecclesiae Valachicae sub Principibus acatholicis, qualiter nimirum heterodoxi artibus suis semper studuerint, ut religionem ecclesiae Valachicae pestifera sua haeresi inficerent; recenset veneratissimos libros haeresi infectos, ab ipsis Valachico idiomate editos eo consilio, ut sensim hoc modo ad suas partes Valachos pertraherent; praeterea, qualiter mandatum sit clero Valachico et serio impositum, ut publicaret in ecclesiis seduloque populum doceret, imagines sacras solummodo propter ornatum in domibus et templis servandas, neque obligari homines ad jejunia quartae et sextae feriae aliaque aliorum anni temporum, imo injunctum fuisse Valachis die Mercurii et die Veneris carnibus vesci, et idcirco visitatores heterodoxos constitutos fuisse, qui singulas domos tenebantur adire et visitare, num diebus ab ecclesia prohibitis carnes ad comedendum pararent, qua de causa Valachi jejunalia in distincto vase, quod intrantibus visitatoribus abscondebant, in altero carnalia coquebant, quod visitatoribus ostendebant. Item quantis minis, blanditiis aliisque artibus Valachos

---

mit folgenden energischen Worten aus: „Die Häretiker quälen unsere Brüder in Ungarn täglich auf alle mögliche Weise, um sie zu sich herüberzu ziehen; diese Tyrannen und Verfälscher des Evangeliums suchen die Rechtgläubigen mit Gewalt zu ihrer Irrlehre zu zwingen, obgleich sie selbst auf keinem festen Grunde stehen, sondern wie wasserlose Wolken von ihrem Oberhaupte, um nicht zu sagen vom Satan, herumgetrieben werden“ (vgl. Acta Concil., ed. Hardouin, XI, p. 220).

[1]) Den in sprachlicher Hinsicht merkwürdigen Catechismulu calvinescu inpusu clerului si poporului Romanescu hat der um die rumänische Literatur hochverdiente Gelehrte, Herr Georgiu Baritiu, im verflossenen Jahre 1879, mit interessanten Anmerkungen versehen, zu Hermannstadt bei W. Krafft neuerdings herausgegeben.

[2]) Vgl. hierüber Hintz, Geschichte des Bisthums der nicht unirten Glaubensgenossen in Siebenbürgen, SS. 18—38.

[3]) Dieses Aktenstück findet sich in originali im Archiv des Primas von Ungarn und abschriftlich in dem des Bischofs von Siebenbürgen vor.

ad amplectendam unionem perversorum haeresis dogmatum inducere conati sint, et ideo nobilitares praerogativas Valachis sacerdotibus aliisque viris id laborantibus conferebant. Denique Episcopos haereticis praedicantiis postponebant et subjiciebant; superintendentem vero suprema potestate in Episcopum et clerum Valachicum donabant, nihilque quidquid Archiepiscopus disposuisset ac ordinasset, ratum, gratum aut roboris alicujus fuit, antequam a superintendente tanquam ab oraculo confirmatum et approbatum fuisset[1]). Variis etiam aliis modis affligebantur et vexabantur religionis tenaces viri Valachici, praesertim ecclesiastica dignitate insigniti, imo quandoque etiam verberibus afficiebantur, quemadmodum Archiepiscopus Sabbas II.[2]). Huic in castro Balasfalvensi jussu Principis ad mensam ejus sedenti, ut Archiepiscopum possent accusare et vexare, subornatur quaedam prostituta foemina, quae catulum caninum bene involutum pro infante jam expirante baptizandum fert. Archiepiscopus vero, subolfaciens eorum fraudem, surgens de sede, adiit foeminam, evolvit linteamina, conspicit canem, redit ad mensam, scindit de raphano, quem ille edebat (erat enim dies Veneris), porrigit cani; aversatur canis et capere renuit. Iterum Archiepiscopus ad mensam redit, tollitque de patena, ex qua Princeps cum suae religionis asseclis comedebat, frustum carnis, quod tradit cani, qui magna cum aviditate illud arripit. Tunc Archiepiscopus publice ad mensam respondit: Si meae religionis esset, mea utique fercula comederet, et ipsum baptizarem; quia vero hoc minime facit, meae religionis non est; baptizent eum ii, quibuscum eosdem cibos comedit, nam horum religionis merito censetur. Hinc ansam arripiens Princeps Archiepiscopum Sabbam verberari curat fustibus, ac posteaquam in oppido Vincii exauthorari curasset, ictibus crudelissime caedi jubet; ex quo mors eidem subsecuta est[3]). Sed et reliquum clerum oneribus, servi-

---

[1]) Im J. 1692 ließ sich der protestantische Superintendent von den walachischen Erzpriestern selbst in seinem Tragsessel zur Metropolitansynode tragen, um derselben zu präsidiren. Ohne des Superintendenten Wissen und Zustimmung durfte — nach der den jedesmaligen Metropoliten ertheilten Confirmatoria — Nichts von der geistlichen walachischen Behörde angeordnet werden. Vgl. Hintz, a. a. O. SS. 32—33.

[2]) Sawa II. stammte aus der serbischen Fürstenfamilie der Brankovitsch und hatte den Metropolitansitz von 1656 bis 1680 inne.

[3]) Hiernach ist zu ergänzen, was Gawra über die Amtsentsetzung und Hinrichtung Sawas bei Hintz a. a. O. S. 29 erzählt: „Sawa II. hatte wegen des Glaubens Vieles, ja selbst den Tod zu dulden. Der reformirte Superintendent Michael (Tofö), als er sah, daß Sawa bei seinem Glauben standhaft beharrte, erhob Anklage gegen ihn. Auf Befehl des Fürsten (Michael Apafy) wurden die Synoden von 1679 und 1680 berufen. In den beiden letztern führte der reformirte Prediger und Senior Johann Beresmarti den Vorsitz, und war Kläger und

tiis, robotis, tributis, vectigalibus, teloniis ac aliis gravaminibus ad instar rusticorum et subditorum onerabant. Cum autem benignissimo ac optimo Deo complacuerit, hoc Transylvaniae Regnum Augustissimae Domus Austriacae regimini, propriis scilicet et haereditariis Dominis, restituere, majori ex parte ecclesiae Valachicae persecutio cessavit, nihilque ad desideratam pacem aliud requirebatur, quam ut juxta Benignissimam voluntatem Augustissimi Leopoldi Imperatoris feliciter regnantis de Unione fidei cum catholica Romana Ecclesia tractaretur ac consultaretur. Multis similibus Archiepiscopus clerum et populum Valachicum adhortatus est, ac prioris ecclesiae faciem ostendit, depraedicavitque utilitatem et bonum, quod ex Unione, quam Augustissimus Imperator offerebat, resultaret. Taliter sessionem hoc die absolvit.

Daß der Metropolit Athanasius, Theophils Nachfolger, das hier begonnene Werk der hl. Union zwei Jahre später zum erwünschten Abschluß brachte, ist bereits im vorigen Bande dieser Zeitschrift S. 805 erwähnt worden. Doch damit hatten die Leiden der Rumänen noch nicht in allweg ihr Ende gefunden, denn die ihrer Mehrzahl nach protestantischen Stände hatten die Publikation und Ausführung der dießbezüglichen kaiserlichen Patente zu hintertreiben gewußt[1]). Eine um so größere Wohlthat mußte es daher für die von den eigenen Landsleuten unterdrückte Nation sein, daß sie kraft kaiserlichen Diplomes an dem Fürstprimas einen mächtigen Protektor und an den in ihrer Mitte wirkenden Jesuiten einflußreiche Freunde gefunden[2]). N.

Der Gral des Parzival. Ueber die Bedeutung des Grals in Wolframs Parzival hat Dr. Karl Domanig in seinen Parzival-Studien[3]) eine eingehendere Untersuchung veröffentlicht, die nicht blos ein literarisches, sondern auch ein theologisches Interesse gewährt. Die Frage über den Grundgedanken der Parzival-Dichtung hat bekanntlich ein üppig wucherndes Gestrüppe von seltsamen Hypothesen hervorgerufen. „Symboliker und Mythologen, sagt H. Holland[4]), erprobten daran ihren Witz, vergeudeten ihr Combinationstalent und überstürzten sich in abenteuerlichen Conjecturen, daß selbst der schwindelfreieste Beschauer unwillkürlich seine ruhige Fassung

---

Richter zugleich. Sawas Vergehen wurden hervorgehoben und der Schuldigbefundene geschmäht, entsetzt, ins Gefängniß geworfen und, nachdem er 21 Jahre lang Bischof gewesen, in Játs, Thorenburger Komitats, enthauptet."

[1]) Vgl. Hintz, a. a. O. S. 37. Bischof Klein beklagt sich noch im J. 1739 darüber, daß die Diplome Leopold's I. v. J. 1701 nicht gehörig publiziert seien (Moldovanu, Acte sinodali, Band 2, S. 87.)

[2]) Vgl. hierüber den vorhergehenden Jahrg. dieser Zeitschrift, SS. 803—808.

[3]) Parzival-Studien von Dr. Karl Domanig. II. Heft: Der Gral des Parzival. Paderborn, Schöningh, 1880.

[4]) Citirt von Domanig a. a. O. S. 98.

verlieren könnte. Während die Einen darin die ketzerische Prädestinationslehre witterten und die Andern wie Göschel die Lehre von der Gnadenwahl und der Rechtfertigung aus dem Glauben allein ohne Werke, als einen Vorläufer der Reformation gefunden haben wollten; bezogen dagegen Vilmar und Sepp die Fabel auf die äußeren Geschicke des Christenthums mit deren mystischem Gehalt, auf Johannis Schüssel, Abendmahlkelch, Speer des Longinus; sie wagten so hohen Schwung, daß sie im Parzival selbst ein Bild des Erlösers, des Weltheilandes sahen. Die Dritten, die sonst an der rechten Stelle kein absonderlich feines Gehör verriethen, hörten hier plötzlich den Nachklang heidnischer Mythen!" Manche Kritiker verkennen ganz und gar den tiefsten Grund, in welchem die Poesie des Mittelalters wurzelt, den christlichen Glauben, die religiöse Begeisterung, während andere ihren protestantischen Standpunkt in die Dichtung des Eschenbachers hineintragen und so das Vergnügen haben, in dem streng katholischen Dichter des Mittelalters einen „evangelischen Ritter" gegen Papstthum, Kirche und Marienverehrung erstehen zu sehen[1]). Solchen mißglückten Erklärungsversuchen gegenüber behauptet Domanig mit Recht, daß der Dichter von seinem eigenen Standpunkte aus zu beurtheilen sei und daß zu diesem Zwecke auf den theol. Ideenkreis des Mittelalters zurückgegangen werden müsse. Er gelangt seinerseits zu folgendem Resultat: Nach Wolfram v. E. ist unter Gral zunächst ein kostbarer Stein voll der seltensten Kräfte zu verstehen, der das Heiligthum auf Munsalväsche bildet. Gral bedeutet dann weiter den Gesammtzustand auf Munsalväsche, d. i. den Inbegriff alles Glückes. Als solcher wird er „der Wunsch von Pardis" genannt. Domanig glaubt nun diese Bezeichnung des Dichters im worteigentlichen Sinne verstehen und im Gral das wiedererweckte biblische Paradies erblicken zu sollen. Die Richtigkeit dieser Anschauung ergibt sich ihm erstens aus einem Vergleiche des Parzival mit der deutschen Alexanderdichtung des Pfaffen Lamprecht. Wolfram versteht unter dem Gral nicht wie sein Gewährsmann Chrestien de Troies die Abendmahlschüssel Christi, sondern einen

---

[1]) Es ist sehr charakteristisch, daß z. B. San-Marte zum Beweise für seine Behauptung, daß Wolfram Maria niemals Mutter Gottes genannt, u. a. folgende Stellen anführt: „meint ir got den diu magt gebar" — „got was selbe der meide kint" — „der in der meide wambe saz", und daß Andere angesichts solcher Stellen einfach behaupten können, „daß Wolfram von Eschenbach . . . der Jungfrau Maria ganz geschweigt". S. Parzival-Studien, l. c. S. 22 ff. — Was das Papstthum betrifft, glauben manche, die im ganzen religiösen Leben des Katholiken nur einen äußerlichen Papstkult suchen, alsbald ein Symptom antikirchlichen „evangelischen" Geistes im Mittelalter gefunden zu haben, wenn in einem literarischen Erzeugniß der Papst nicht ausdrücklich verherrlicht wird, als ob nicht auch in der Gegenwart, die doch weit mehr Veranlassung bietet, des Papstes zu gedenken, zahllose religiöse Schriften von streng kirchlichen Verfassern ganz davon schweigen würden.

kostbaren Stein. Wie erklärt sich diese Abweichung? Der Gralstein Wolframs zeigt große Aehnlichkeit mit jenem Steine, welchen Lamprechts Alexander vor den Thoren des Paradieses in Empfang nimmt. Man kann also annehmen, daß Wolfram die Alexanderdichtung gekannt und durch irgend ein Motiv bestimmt wurde, seinen Gral ähnlich jenem Paradiessteine darzustellen. Dies Motiv aber, meint D., kann kaum ein anderes gewesen sein, als daß der Dichter aus dem Alexanderliede nicht sowohl den Stein vom Paradiese als vielmehr dieses selbst herübernehmen und dabei nun eben die feststehende Verbindung der einen mit der andern Fiktion nicht trennen wollte. Ferner ergibt sich die Richtigkeit der erwähnten Anschauung aus dem Vergleiche des Grales mit dem Bibelparadiese nach den theologischen Anschauungen des Mittelalters. Als den vorzüglichsten Vertreter dieser Anschauungen bezeichnet der Verfasser mit Recht den hl. Thomas. Zwischen dem Gral des Parzival und dem „thomistischen Paradiese" findet er fast durchgängig Uebereinstimmung. Die unbedeutenden Differenzen erklären sich aus der Geschmacksrichtung des Dichters und seiner Zeit. So ist es z. B. begreiflich, daß der ritterliche Dichter Munsalväsche nicht als Garten, sondern als Burg bezeichnet, die er seinem französischen Gewährsmanne folgend nach Westen verlegt. Dagegen stimmt Wolfram gerade in der Wesensbestimmung des paradiesischen Glückes und in der Begründung desselben mit dem hl. Thomas überein. Die wichtigsten Gründe aber ergeben sich aus des Dichters eigenen Andeutungen, namentlich über das Verhältniß der Taufe und der Eucharistie zum Grale, wonach derselbe eine Frucht des Erlösungstodes Christi und „insoferne die Verwirklichung der durch Christus erfolgten Wiederherstellung der Menschheit" ist. Diese Wiederherstellung wird aber vom Grale nicht nur in Bezug auf die Seele und das Jenseits, sondern durch die besondere Gottesgnade, welche jedem Templeisen nothwendig zu Theil wird, auch in Bezug auf das irdische Dasein vermittelt, so daß der paradiesische Zustand vollständig wiederkehrt. Auch in Wolframs Andeutungen über die Bedeutung des Gralsteines als solchen (Symbol des Rathschlusses der Erlösung) findet der Verf. seine Ansicht bestätigt.

Domanig schildert nun die Rückwirkung dieses Resultates auf die Gesammtanschauung über den Parzival und kommt hier zunächst auf das oft besprochene Verhältniß dieses Gedichtes zum „Faust" zu sprechen. Faust, entstanden in einer „Zeit der Meinung" (Fr. v. Schlegel) erstrebe des menschlichen Verstandes, Parzival, in einer „Zeit der Gesinnung" des menschlichen Willens Vollendung; „jener ringt nach Wahrheit, dieser nach dem Guten; Wahr und Gut als solche bilden ausschließlich das Formalobjekt der Strebethätigkeit beider Helden". . . . Im Parzival ist „von Befriedigung des Wissensdranges nicht die Rede, nachdem im Dogma jeder nothwendige Aufschluß unzweifelhaft gegeben war; auf das tiefere Bedürfniß aber nach Befriedigung des Willens durch den Besitz des höchsten Glückes (qua bonum) weist schon die ganze Naturanlage Parzivals hin". . . . Sehnsucht nach dem höchsten Glücke ist „der Grundzug des Charakters und

die Befriedigung derselben die Vollendung Parzivals — der Abschluß seiner Geschichte".

D. bespricht sodann den Standpunkt, von welchem aus der Dichter an die Behandlung seiner Aufgabe ging und findet, daß derselbe (zwischen dem Pfaffen Lamprecht und Gottfried von Straßburg) jene Mitte eingehalten habe, „welche ebenso dem Künstler frommt, als dem verständigen Wesen seiner Zeit entspricht und in der That die Vereinigung der beiden Richtungen: Scholastik und Romantik bedeutet. Wolfram nämlich gehorcht dem Willen seiner Muse, der Eingebung seiner Phantasie, indem er uns auf Munsalväsche ein Zauberreich von unerhörtem Glücke vor Augen stellt; er fühlt sich aber auch gedrängt dem Leser über die Möglichkeit und Wirklichkeit des Vorgestellten Rechenschaft zu geben durch dessen verstandesmäßige Begründung, und zu diesem Zwecke betritt er das Gebiet der Theologie, weil und in wie weit es ihm die religiöse Bildung seiner Zeit verstattet." Was demzufolge, so schließt der Verf., der Dichter des Parzival bezweckt, „ist die Lösung jenes großen Problems ..., die Befriedigung des menschlichen Glückseligkeitstriebes. — Die Lösung aber dieses Problems kann nur erfolgen, wenn dem unendlichen Glückseligkeitstriebe des Menschen ein adäquates Objekt gegeben ist, und dieses ist in Wirklichkeit auf Erden nicht vorhanden. — Darum schuf es die Phantasie des Dichters; schuf es im hl. Gral als wiedererwecktes adamitisches Paradies, dessen Dasein mit der Lehre von der Erlösung und durch Berufung auf eine besondere Gottesgnade verständlich und beglaubigt wurde."

Die tiefgehende Untersuchung verdient die größte Beachtung. W.

Calvin und Servet. Eine interessante Zusammenstellung über eine Episode aus dem Leben Calvins lieferte vor einiger Zeit Ch. Dardier in der liberalen Zeitschrift Revue historique (1879, II. p. 1—54), der Gegenfüßlerin der sehr verdienten katholischen Zeitschrift für Geschichte Revue des questions historiques. Er gibt einen Ueberblick des Ergebnisses der bisherigen Untersuchungen über den bekannten Proceß Calvins gegen den spanischen „Ketzer" Servet, welcher mit dessen seitens Melanchthon und Bullinger gutgeheißenen Hinrichtung durch das Feuer am 27. Oktober 1553 endete. Dardier bewegt sich bei dieser Darstellung zum Theil in den Spuren des prot. Pfarrers in Magdeburg, H. Tollin, des ersten und überfleißigen Servet-Forschers der Gegenwart. (Die Schreibung Servet statt Servede hat Tollin als richtig nachgewiesen). Nachdem er die Fluth der bezüglichen Schriften Tollins excerpirt, auch gelegentlich mit diesem seine warme Bewunderung ausgesprochen hat für den freisinnigen Standpunkt des spanischen Arztes (der allerdings, freisinnig genug, vom Katholicismus weiter entfernt war, als von Calvins unfehlbarer Lehre), spricht er gegen das Vorgehen des Genfer Kirchenhauptes unverhohlen seine Ver-

werfung und seinen Abscheu aus. Der Proceß steht noch geradezu da als ein Muster von Tücke, Grausamkeit und Gewissenstyrannei Ein prot. Prediger hatte in einer Schrift über Calvin zu äußern gewagt: Ein wahrhaft unpartheiisches Tribunal würde in dieser Streitsache Calvin von jedem Fehler freisprechen, seinen Widerpart Servet dagegen, wenn auch unter Annahme mildernder Umstände, für schuldig erklären. Diesem naiven Ausspruch stellt Darbier als Resultat seiner Rundschau den Satz entgegen (p. 54): „Der unparteiische Gerichtshof, den sich dieser Pastor gedacht hat, ist zusammengetreten. Das definitive, keine Appellation mehr gestattende Urtheil ist ausgesprochen durch Historiker von verschiedenen christlichen Confessionen und Nationen, zu Genf, in Deutschland, England, Frankreich, Holland und anderwärts. Nur ist der Wortlaut des Spruches umgekehrt erfolgt: Servet ist für unschuldig erklärt und Calvin für schuldig, wenn auch mit mildernden Umständen". — G.

Fromme's Kalender für den katholischen Klerus Oesterreich-Ungarns, dessen zweiter Jahrgang 1880, vom Chorherrn zu Klosterneuburg Berthold A. Egger redigirt, schon Mitte September erschienen ist, verdient auf's wärmste empfohlen zu werden. Was ihn so besonders empfehlenswerth macht, ist nicht sein wissenschaftlicher Werth oder sein theologischer Gehalt, der außer seinem Zwecke liegt, sondern seine vorzügliche Brauchbarkeit. Auf all den 272 Seiten, die er umfaßt, sind beständig und ausschließlich die Bedürfnisse des Klerus, vorab des Curatklerus berücksichtiget. Vom Kalendarium und dem Schulkatalog bis zu dem Priester-Tagebuch und dem Rechts-Kalender ist Alles, Format (schmal 8°), Einrichtung, Inhalt, Zeit der Erscheinung (Mitte September) u. s. w. eminent praktisch angelegt. Zudem ist das in diesem Kalender Gebotene so reichhaltig und vielseitig, daß er für den Klerus, für den er bestimmt ist, zu einem wahren Repertorium sich gestaltet. Bei einem Vergleich dieses zweiten Jahrganges mit dem ersten gewahrt man fast auf jeder Seite die sichtende, verbessernde und vervollständigende Hand des umsichtigen Redacteurs, dessen Leistung dafür bürgt, daß dieser Kalender bei dem billigen Preise von fl. 1.50 (elegant in Leinwand gebunden) fortan Jahr für Jahr in jedem Pfarrhause eine willkommene Erscheinung sein wird.

So sehr wir uns übrigens freuen, daß solche Anpreisungen wie die des „Kleinen Meyer" in diesem Jahrgange nicht wiederholt wurden, ebensosehr hätten wir gewünscht, daß bei Erwähnung des „Priester-Kranken-Unterstützungs-Vereins" in Meran das von Kreuzschwestern geleitete vortreffliche „Marianum" daselbst empfohlen worden wäre.

Abhandlungen.

Kirchliche Reaction unter Leopold II.

Von Msgr. Dr. Albert Jäger.

I.

Die politischen und kirchlichen Beschwerden der österreichischen Völker.

Am 20. Februar 1790 schied Kaiser Joseph II. aus dem Leben, ein Fürst, der sich dem Glauben hingegeben hatte, seine Völker auf dem Wege, welchen er als Regent eingeschlagen, dem wahren Glücke entgegen führen zu können, dem aber der Schmerz nicht erspart wurde, noch vor seinem Hinscheiden sehen zu müssen, sie anstatt zum Glücke — zur vollen Unzufriedenheit, Gährung und selbst zum Abfalle von dem Hause Oesterreich geführt zu haben.

Um ein Bild von dem Zustande zu entwerfen, in welchem Joseph II. seine Völker und Länder hinterließ, brauchen zeitgenössische Schriftsteller, und selbst solche, die nicht grundsätzliche Gegner des Kaisers waren, Farben, welche dasselbe im düstersten Lichte erscheinen lassen. Der Eine nennt den Zustand „eine völlige Anarchie"; ein zweiter sieht „die Monarchie dem Umsturz nahe"; ein dritter findet sie „von Grund aus erschüttert"; einem vierten erscheint die „Verwirrung so groß", daß er die Behauptung niederschreibt, „die Geschichte aller europäischen Monarchien zeige kein Beispiel gleicher Art". Und wirklich! Länder und Völker, die sich

zehn Jahre früher einer tiefen Ruhe und Zufriedenheit erfreuten, und an Hingebung für die Dynastie miteinander wetteiferten, sind jetzt in Aufregung und Aufruhr. Die Niederlande in voller Empörung; Ungarn an der Gränze der Revolution; in Galizien der Graf Rezwicsky an der Spitze einer aufrührerischen Bewegung; Böhmen, Ober- und Unterösterreich, Steiermark und Kärnten und selbst die Lombardei voll Klagen und Beschwerden; auch Tirol, „der Wohnsitz deutscher Redlichkeit und gewöhnt an Folgsamkeit ohne Zwang", wie ein Zeitgenosse Josephs II. das Land betitelt, fast im Aufstande wegen Schmälerung seiner verfassungsmäßigen Rechte und wegen all der politischen und kirchlichen Neuerungen; an den äußersten Enden der österreichischen Monarchie, in den vorderösterreichischen Landen und in Siebenbürgen, Bauernaufstände; dies das Bild der inneren Zustände Oesterreichs. Von Außen lauernde Feinde, deren Muth zu zerstörenden Angriffen bei der inneren Zerrüttung und Schwäche mit jedem Tage wuchs. Preußen in Verbindung mit Polen und den Seemächten, Holland und England; ihnen gegenüber die schwere Last des Türkenkrieges, eine geschwächte Armee, entkräftete Länder und beträchtliche Kronschulden.

So stand es um die österreichische Monarchie bei dem Tode Josephs II. Derjenige, der nun den Thron besteigen, in die Verwirrung ordnend eingreifen, die Stürme beschwören, die gelockerten und theilweise zerrissenen Bande der Unterthanen-Treue und des Gehorsams wieder anknüpfen und Ruhe und Ordnung wiederherstellen sollte, war Kaiser Josephs Bruder, Peter Leopold, seit 25 Jahren Großherzog von Toscana.

Obwohl seine 25jährige Regierung in Toscana von den damaligen Philosophen als ein Muster für alle Staaten gepriesen wurde, und obwohl die Weisheit, mit welcher er die Criminal- und Civilgesetzgebung, den Handel, den Feldbau und die Landwirthschaft, die Finanzen, die Wissenschaften und Künste und Humanitäts-Anstalten in dem kleinen Staate zu einer anerkennungswerthen Blüthe emporzubringen und zu pflegen wußte: gab es doch Viele, welche den Unterschied zwischen Toscana und dem weiten Länder- und Völker-Gebiete der österreichischen Monarchie in's Auge fassend, bezweifelten, ob Leopolds Talente und Kräfte ausreichen würden, letztere zu beherrschen; denn der Unterschied zwischen der Regierung eines kleinen und friedlichen Staates, und der Regierung eines

erschöpften, seiner reichsten Provinzen beraubten, von inneren Stürmen und äußeren Gefahren aufgeregten und bedrohten Reiches war doch gar zu groß.

Allein Kaiser Joseph hatte ihm eine Lehre hinterlassen, die, wenn er sie befolgte, ganz geeignet war, das allgemeine Mißvergnügen zu stillen, die aufrührerischen Bewegungen zu beschwören, Gehorsam und Unterwürfigkeit wiederherzustellen, ja sogar in Verehrung und Liebe zum Regenten zu verwandeln. Kaiser Joseph hatte die allgemeine Zerrüttung seiner Monarchie dadurch heraufbeschworen, daß er alle seine Völker ohne Rücksicht auf ihre Sitten, Sprache und Jahrhunderte langer Gepflogenheit gegründete Eigenart, ohne Rücksicht auf ihre althergebrachten Rechte und Verfassungen wider ihren Willen in ein nach seinen Ansichten geschaffenes einförmiges Regierungssystem einzwängen wollte, und insbesondere dadurch, daß er sie in ihren religiösen Ueberzeugungen, gleichsam in ihrem Augapfel, verletzte. Der traurige Erfolg dieses Vorgehens enthielt aber die große Lehre, daß Regenten auf die Rechte und Verfassungen der Völker, auf ihre religiösen Ueberzeugungen und überhaupt auf Alles, was ihnen heilig ist, Rücksicht nehmen müssen, widrigens ihre Absichten, und wären sie auch nach ihrer individuellen Ansicht die besten, sich wider den Willen der Völker nicht durchsetzen lassen. Leopold II. erkannte die Wahrheit dieser Lehre und zugleich, daß auf dem Wege seines Bruders nicht weiter vorgegangen werden dürfe, sondern daß es seine Aufgabe sei, durch Wiederherstellung der verletzten Rechte Ruhe und Ordnung in den Kreis seiner Völker einzuführen. Und die Lösung dieser Aufgabe nahm Leopold mit Muth und Verständniß in seine Hand, und es wäre nur zu wünschen, er hätte sich in keinem Punkte von der vollen Erfüllung dieser Aufgabe abdrängen lassen.

Gehen wir nun zur Darstellung der versöhnenden und restituirenden Regententhätigkeit Leopolds über, fassen wir aber zuerst seine Thätigkeit in Bezug auf die Ordnung der zerrütteten politischen Verhältnisse in's Auge, weil sie uns zur Erwartung berechtigt, er werde dieselbe restituirende Thätigkeit auch auf dem kirchlichen Gebiete ausgeübt haben.

Leopold brach auf die Nachricht von dem Tode seines kaiserlichen Bruders in eilfertiger Reise nach Wien auf. Er nahm den Weg durch Tirol, Kärnten und Steiermark. Am 5. März war er

in Bozen, am 6. empfing er in Bruneck seine Schwester, die Erzherzogin Elisabeth, Abtissin des adeligen Damenstiftes in Innsbruck; am 8. traf er in Klagenfurt ein, und am 12. Nachts gegen 10 Uhr in Wien. Ueberall vernahm er Beschwerden und Klagen über die vorangegangene Regierung, und Bitten um Wiederherstellung der alten Rechte, insbesondere der Landtage, dieser Vermittlungs-Organe zwischen Thron und Völkern. Aeußerungen und Zusicherungen, die er den Bittstellern gab, erzeugten allgemeine Freude, Hoffnung und Vertrauen. Sie enthielten die Versicherung, daß die Herstellung des Friedens und die Regierung seiner Völker in Ruhe und Ordnung sein Plan und seine Absicht sei. Bezüglich der Wiederherstellung der Landstände rief seine Erklärung geradezu Begeisterung hervor. „Er sehe die landschaftlichen Stände, sprach er, als die Säulen der Monarchie an, und wolle ihnen alle ihre Vorrechte wieder geben, und im Vereine mit ihnen das Beste seiner Völker mit dem seinigen in Uebereinstimmung bringen.“ Und diesen Erklärungen und Zusicherungen folgten sogleich die Thaten. Schon zu Klagenfurt ließ er öffentlich bekannt machen, daß Jedermann seine Anliegen und Beschwerden vorbringen könne. Dem Grundsatze gemäß, welchen er in Betreff der landschaftlichen Stände ausgesprochen, wendete er sich vor Allem an diese, um zu zeigen, daß er bei der Wiederherstellung der Ruhe und Ordnung auf ihre Mitwirkung mehr als auf jedes andere Hilfsmittel zähle. Noch auf der Reise begriffen, am 8. März, wahrscheinlich aus Klagenfurt, bestätigte er den gleich den Niederländern in der heftigsten Aufregung befindlichen Ungarn das von Kaiser Joseph am 20. Jänner 1790, wenige Tage vor seinem Tode, erlassene Handbillet, mit welchem er alle seit seinem Regierungs-Antritte erflossenen Verordnungen außer Wirksamkeit gesetzt hatte. Zugleich erließ er an die ungarische Statthalterei ein Schreiben mit der Erklärung, daß er sich, was Kaiser Joseph mit Verletzung des ungarischen Staatsrechtes nicht gethan hatte, nach der Vorschrift der Landesgesetze krönen lassen werde. Er ließ überdieß, was Joseph ebenfalls unterlassen hatte, den Landtag ausschreiben, und forderte eine ungarische Deputation aus den Ständen nach Wien, welche ihm alle Beschwerden der Nation vortragen sollte. Die Herzen der Ungarn waren mit wenigen Ausnahmen gewonnen. Dem Großfürstenthume Siebenbürgen bestätigte er alle alten Rechte und Freiheiten, und restituirte,

was der sächsischen Nation durch Joseph weggenommen worden war. Die Illyrier erhielten wieder ihre Trennung von Ungarn, die Wiederherstellung ihrer alten Rechte und Freiheiten, die Bewilligung zur Abhaltung eines Congresses, der im Oct. 1790 zu Temesvar eröffnet wurde, und die Wiederherstellung der illyrischen Hofkanzlei in Wien mit der Einrichtung, wie sie unter Maria Theresia bestand. Den Geist der Unruhen in Galizien stillte Leopold mit dem Patente vom Mai 1790, mit welchem er das 1789 eingeführte Steuer- und Urbarial-Patent aufhob, über welches nicht blos die Galizianer klagten, sondern welches Leopold selbst als ein im Ausmaße der Steuern unrichtiges, den Ruin der fleißigen Wirthe und ganzer Gemeinden herbeiführendes, und dem Staatseinkommen selbst nachtheiliges bezeichnete. Er bewilligte den Galiziern das vorige Steuerwesen im Einverständnisse mit Abgeordneten der Stände wiederherzustellen. Bezüglich aller anderen Beschwerden verordnete er, daß sie vor den Thron gebracht werden sollten, wo sie ihrer Abhilfe gewärtig sein durften. Noch äußerte er den Wunsch, den Königreichen Galizien und Lodomerien eine Verfassung zu geben, welche persönliche Freiheit und Eigenthum gegen Mißbrauch der Gewalt schützen sollte.

Den Geist der Unruhen in Böhmen besänftigte Leopold durch die Zusicherung der Wiederherstellung der Rechte und Freiheiten des Landes, der Abhilfe der Beschwerden und seiner in nächste Aussicht gestellten Krönung in Prag. An die Stelle des 1789 eingeführten drückenden Steuer- und Urbarialsystems wurde auch in Böhmen der alte Steuerfuß wieder eingeführt. Die Krönung Leopolds in Prag konnte aber erst im September des folgenden Jahres 1791 vollzogen werden.

Mähren, wo die Ruhe am wenigsten gestört worden war, hielt nach Wiederherstellung seiner ständischen Gerechtsame schon am 5. Juni 1790 seinen ersten Landtag.

Dem Erzherzogthume Oesterreich gab Leopold vor allen übrigen seiner Länder die vorige Verfassung zurück. Den Ständen Niederösterreichs hatte er schon vor seiner Ankunft die Bewilligung zur Eröffnung des Landtags ertheilt, und wirklich hielten diese bereits am 11. März 1790 ihre ersten Berathungen im Landhause, am 14. überreichten sie dem Landesfürsten ihre Beschwerden und Vorstellungen.

In den drei Ländern Steiermark, Kärnten und Krain hatten die Josephinischen Verordnungen fast die ganze Verfassung aufgehoben. Darüber war in den letzten Lebenstagen Josephs in diesen sonst so ruhigen und der Dynastie ergebenen Ländern wider Erwarten eine bedeutende Gährung ausgebrochen, und wurde Leopold schon auf seiner Durchreise mit Beschwerden und Bitten um Abhilfe bestürmt; er sicherte ihnen die Wiederherstellung ihrer alten Verfassung zu, welche Verheißung im April in Erfüllung ging, indem er das von Kaiser Joseph geschaffene vereinigte Inner-Oesterreichische Gubernium auflöste, und jedem der drei Länder seine historische Selbständigkeit wieder einräumte.

Den Tirolern gewährte Leopold alle ihre Bitten, man könnte beinahe sagen, ihre Wünsche. Er bewilligte ihnen bereits am 5. März in Bozen die Wiederherstellung ihrer alten Verfassung, und gab den außer Thätigkeit gesetzten Landständen die Erlaubniß, sich wieder zu versammeln. Seine Schwester, die Erzherzogin Elisabeth, bevollmächtigte er, die Huldigung an seiner Statt vorzunehmen. Einer Deputation, welche die Landstände bald darauf nach Wien sendeten mit der Bitte um Aufhebung der von Kaiser Joseph eingeführten Militär-Conscription, versprach er Abänderungen zu treffen; und in der That wurden die Tiroler von der Conscription befreit, stellten aber ein aus freiwilligen Tiroler-Schützen geworbenes Scharfschützen-Korps[1]). Im folgenden Jahre bewilligte er die Aufhebung des Papierstempels und des Erbsteuer-Gefälles, Bewilligungen, welche mit 1. Mai 1792 ihren Vollzug erhalten sollten. Auch die Universität in Innsbruck wurde mit Entschließung vom 11. Dezember 1791 wiederhergestellt. Nach einer Tradition soll Bozen der Ort gewesen sein, wo Leopold seine oben mitgetheilte gefeierte Erklärung über die Bedeutung, welche die Landstände in seinen Augen hatten, abgab.

Hinter den Bewegungen in den österreichischen Vorlanden wirkte als treibende Kraft mehr der Geist der französischen Unruhen als Unzufriedenheit mit der früheren Regierung. Da indessen mancherlei Beschwerden zum Vorwande dienten, half Leopold auch dort den gerechten Klagen ab.

---

[1]) Es diente 1791 gegen die Revolutionäre in den Niederlanden, und ging 1801 in das Tiroler-Jäger-Regiment über.

Die bereits in der Empörung bis zum offenen Abfalle von Oesterreich vorgeschrittenen Niederlande waren leider schon so viel als verloren, obwohl Leopold es weder an Mitteln der Güte noch auch an Mitteln des strengen Ernstes zur Erzielung ihrer Rückkehr zum Gehorsame hatte fehlen lassen.

Fassen wir Alles, was bisher Leopold zur Stillung der Unruhen, zur Wiederherstellung der Ruhe und Ordnung und zur Abhilfe aller Klagen und Beschwerden seiner Völker und Länder auf politischem Gebiete unternahm und ausführte, unter einem Gesichtspunkte zusammen, so kann uns sein Wirken in keinem andern Lichte erscheinen, als in dem des Bestrebens, seinen Völkern durch die Zurückgabe der von Kaiser Joseph ihnen entzogenen Rechte gerecht zu werden, was nur durch ein entschiedenes Abweichen von dem Regierungs-System seines Vorgängers möglich wurde. Nun waren aber die Unruhen und das Mißvergnügen der österreichischen Völker nicht blos aus der Verletzung ihrer politischen Rechte, sondern auch und zwar zum großen Theile aus den Eingriffen der Josephinischen Reformen in deren religiöse Ueberzeugungen und in die Rechte der katholischen Kirche hervorgegangen. Leopolds Gerechtigkeit gegenüber den politischen Beschwerden seiner Völker berechtigt zur Annahme, er werde auch ihren religiösen Beschwerden und den Rechten der Kirche gerecht geworden sein. Gehen wir in die Untersuchung und Beantwortung dieser Frage ein; sie bildet den eigentlichen Gegenstand der vorliegenden Abhandlung.

Die Regierung Leopolds in Toskana, so viel Lob und Anerkennung ihr in Rücksicht der weisen und wohlthätigen weltlichen Verwaltung zu Theil wurde, war doch in kirchlicher Beziehung von der Art, daß sie das gerechte Bedenken erregen mußte, ob er geneigt sein werde, den kirchlichen Beschwerden abzuhelfen, wie er den Beschwerden der Länder in politischer Beziehung abhelfend entgegen kam; denn die von Leopold erst vor drei Jahren, 1787, einberufene berüchtigte Synode von Pistoja mit ihren jansenistischen und gallicanischen Propositionen war noch in frischem Andenken. Allein schon die Erklärungen und Handlungen bei seinem ersten Auftreten zerstreuten alle Bedenken und erweckten in weiten Kreisen das Vertrauen: Leopold werde auch die Kirche in Oesterreich von ihren Fesseln befreien, und in ihre früheren Rechte wieder einsetzen. Seine dem Cardinal und Erzbischof von Wien, Migazzi, gegebene

Versicherung konnte als Programm für sein Verhalten und Vorgehen der Kirche gegenüber betrachtet werden. „Er werde, so versprach er, keine Hand an die kirchliche Verfassung legen. Er überlasse das Urtheil über die Orthodoxie der unter der vorigen Regierung in den Schulen und Seminarien eingeführten theologischen Lehrsätze ausschließlich dem Episcopate. Er werde auch den weltlichen Stellen keine Eingriffe in die eigentlichen bischöflichen Gerechtsame erlauben. Finde der Cardinal gegen den neueingeführten äußerlichen Gottesdienst etwas zu erinnern, so stehe es ihm frei, nach Gutdünken daran abzuändern“; und diesen Worten folgte sogleich eine wichtige That.

Am 9. April erließ Leopold an alle Bischöfe Galiziens, Böhmens, Mährens, der deutschen Erblande und Lombardiens die Aufforderung, ihre Beschwerden und Vorschläge zur Abhilfe schriftlich an ihn gelangen zu lassen. Wir werden ausführlich auf diesen Punkt zurückkommen.

Welche Freude, ja welches Frohlocken über die Aeußerung dieser Grundsätze und deren Bethätigung durch Leopold am heiligen Stuhle in Rom entstand, mögen folgende Berichte bezeugen, welche Seb. Brunner in seinem, in einem Augenblicke großen Aergers „Die theologische Dienerschaft am Hofe Josephs II.“ betitelten Werke mittheilt. Bereits am 10. April 1790 schrieb der kaiserliche Minister und Protector Germaniae, Graf Herzan[1]), an den Fürsten Kaunitz: „Die Nachrichten, die von allen Seiten hier einlaufen, daß Se. königl. Apostol. Majestät (Leopold) Alles auf den Fuß, wie es unter der höchstseligen Kaiserin, dero glorreichsten Frau Mutter gewesen, herzustellen gesinnt sind, erwecken hier Frohlocken und man betrachtet die Thronbesteigung des Königs unsers allergnädigsten Herrn als eine ersprießliche Epoche für die Kirche; so haben sich, wie ich verläßlich weiß, letzthin einige Herren Cardinäle ausgedrückt“[2]). „Diese Nachrichten, schrieb derselbe am 30. April, machen, daß man (hier) Se. Majestät als eine Stütze der Religion ansieht“; denn Herzan konnte unter Berufung auf eine Mittheilung des Cardinals Antici hinzufügen: „Leopold habe befohlen, das Erziehungshaus für die Missionen in

---

[1]) Siehe die biographischen Notizen über Herzan bei Brunner a. a. O. S. 1—19. — [2]) S. 203.

Lemberg, welches Kaiser Joseph weggenommen, der Propaganda zurückzustellen". Vierzehn Tage später berichtete Herzan weiter: „Alle Briefe von Deutschland preisen die vielen Merkmale der Verehrung gegen die Religion und die landesväterliche Liebe gegen gesammte Unterthanen, so Se. Majestät der König täglich an Tag legen, durch welche unser Monarch auch hier alle Gemüther gewinnt" [1]).

Am 19. Mai erstattet Herzan Bericht an den Fürsten Kaunitz über die Audienz, welche er bei Sr. Heiligkeit aus Anlaß der Ueberreichung des königlichen Beglaubigungs-Schreibens hatte. „Am Montag, 17. l. M., habe ich die Ehre gehabt, Sr. päpstl. Heiligkeit das königl. Beglaubigungsschreiben zu überreichen, und (habe) dieses begleitet mit einem angemessenen Kompliment, in welchem erhoben die Verehrung Sr. Majestät gegen die Religion und deren sichtbares Oberhaupt, die Unterstützung und Vortheile, so jene sich unter einem so frommen und weisen Monarchen zu versprechen haben, und endlich ausgedrückt, wie sehr ich mich beglückt sehe, von Sr. königl. Majestät bestimmt zu sein, diese Ihre verehrungs- und freundschaftsvollsten Gesinnungen in Allerhöchst Ihrem Namen Se. päpstl. Heiligkeit versichern zu können". Wie klug und aalglatt doch Diplomaten ihre Worte einzurichten verstehen, wenn eine andere Windrichtung in höheren Regionen sie beeinflußt! [2]) Wie mußte es etwa den heil. Vater Pius VI. anmuthen, diese Worte aus dem Munde Herzans zu vernehmen, wenn er sich dabei an die Stellung erinnerte, welche dieser Cardinal bis vor Kurzem unter der Regierung Kaiser Josephs eingenommen. Doch der Papst antwortete darauf nach Herzans weiterem Berichte: „Er drückte in sehr verbindlichen Worten seine Verehrung gegen Se. Majestät aus, und daß er voll Zutrauen in die göttliche Barmherzigkeit sei, sie werde in Sr. Majestät der Kirche eine ebenso eifrige als mächtige Stütze geben. Er bezeugte mir sodann sein Vergnügen über das von Sr. Majestät an die gesammten Herren Bischöfe erlassene Decret, in welchem Sie ihnen auftragen, ihre Beschwerden in geistlichen Sachen und eingeschlichenen

[1]) Ebend. S. 206 und 207.

[2]) Man erinnere sich an Herzans Verhalten in der Angelegenheit des Erzbischofes Edling von Görz. Siehe Jahrg. III. d. Zeitschrift S. 437.

Unordnungen (diese Worte dürften wohl Herzans Zusatz sein) einzuberichten, um jenen abhelfen zu können"[1]).

Allein nicht so blos im Vorbeigehen äußerte der heil. Vater seine Freude über die günstige Wendung der kirchlichen Angelegenheiten in Oesterreich; er that dies auch in der feierlichsten Weise. In einem am 17. Juni gehaltenen Consistorium widmete er dem verstorbenen Kaiser einen Nachruf, der dem edlen Herzen Pius VI. alle Ehre macht. Er rühmte dessen Scharfsinn und Thätigkeit, der seiner selbst vergaß, und allein dem Wohle des Staates lebte. Er habe ihn, den Papst, mit seiner persönlichen Freundschaft beehrt, mit großer Gelassenheit sowohl in Wien als auch in Rom seine Vorstellungen, ja sein dringendes Flehen über verschiedene Gegenstände der Religion angehört, und hätte er sich hierüber gelehriger gezeigt, so würde ihm nichts gemangelt haben, was die Kirche von ihm erwarten und erwünschen konnte, so daß er zu allen Zeiten wäre bewundert worden. Gott habe sich dieses Fürstens erbarmt; denn gerührt durch den unglücklichen Erfolg seiner Waffen gegen die Türken, und durch eine im blühendsten Alter ihn aufreibende schmerzliche Krankheit habe er wie der verlorene Sohn zum himmlischen Vater gerufen, er wolle seine zum Nachtheil der Religion und des h. Stuhles erlassenen Verordnungen widerrufen, that es auch zum Theil, der voreilige Tod ließ ihm aber nicht zu, dieses zu erfüllen, und behielt es seinem Nachfolger König Peter Leopold vor. Der höchstselige Kaiser habe ihm, dem Papste, noch kurz vor seinem Hinscheiden vertraulich zugeschrieben: er unterzog sich in tiefster Ergebenheit dem, was die Vorsehung über ihn verhängt habe, und sagte fast mit den Worten Augustins: Der Herr ist jener, der das Leben und die Reiche gibt und wegnimmt, sein Wille sei vollzogen. Und Gott, der die Herzen durchforscht, wird seinen Willen für das Werk barmherzigst angenommen haben".

Hierauf ging der heil. Vater auf Josephs Thronfolger über, um auszusprechen, was er von ihm erwarte. Er hoffe mit Zuversicht, daß Leopold vollziehen werde, was Joseph noch thun wollte, aber vom Tode übereilt nur theilweise gethan habe. Er, der heil. Vater, erwarte von dem Könige Leopold gar nichts anderes, als daß er in kirchlicher Beziehung seinen glorreichen Großvater

[1]) Brunner a. a. O. S. 207—208.

Kaiser Karl VI. nachahmen werde; denn wohin anders könnten die Befehle zielen, die Höchstselber an die Bischöfe erlassen, das, was sie in den Religions-Angelegenheiten und Kirchenzucht abgeändert wünschten, vorzulegen"[1]). Und in der That gewann es das Ansehen, daß die Erwartungen des heil. Vaters in Erfüllung gehen sollten.

Der Erzbischof von Wien, Cardinal Migazzi, war der Erste, welcher ohne Säumniß der Aufforderung Leopolds entsprach, und schon am 16. April dem Monarchen eine Vorstellung über einige Gebrechen überreichte, die „nach seiner unmaßgeblichen Einsicht" einer raschen Abhilfe bedurften. Er bat um Aufhebung der Generalseminarien und um die Zurückgabe der bischöflichen Seminarien an die Bischöfe, beziehungsweise um die Wiederherstellung derselben; um die Restitution jener Kapitalien, welche er, Migazzi, bei der Errichtung des Generalseminars an den Religionsfond abgeben mußte; um die Erlaubniß für die geistlichen Stifte zur Wahl ihrer Prälaten, und um Beseitigung der Commendatar-Aebte[2]); um Zurückversetzung der übrigen Klostergemeinden in ihre regelmäßige Verfassung mit Aufhebung der ihnen 1784 eingeräumten Freiheit, ihre Localobern alle drei Jahre in jedem Convente selbst zu wählen[3]); um Abhilfe gegen die Unordnungen, welche aus dem Ehepatente vom Jahre 1783 entstanden, und gegen die Gefahr, welcher die Giltigkeit der katholischen Ehen dadurch ausgesetzt wurde. Als höchst wünschenswerth bezeichnete Migazzi die Aufhebung der sogenannten Religions-Commission, durch welche der Religion selbst, und der geistlichen Zucht nicht geringer Schaden zugefügt wurde[4]). Eine ausführlichere Darstellung aller Beschwerden, die nach Migazzi's Ueberzeugung Abhilfe erheischten, Sr. Majestät zu überreichen, behielt er sich vor und zögerte auch damit nicht ange; denn er hatte die lange Reihe von Vorstellungen vor sich,

[1]) Cardinal Herzan bei Brunner a. a. O. S. 210.

[2]) Sie waren Personen, welche von der Regierung den Abteien vorgesetzt wurden als Nutznießer des abtlichen Einkommens ohne die Verpflichtung zur abtlichen Amtsverrichtung.

[3]) Siehe, wie der Cardinal diese Gebrechen in seiner ausführlichen Vorstellung näher bezeichnet, unten S. 217.

[4]) Richtiger: „Geistliche Hofcommission"; siehe ihre Errichtung Jahrg. III. S. 650 ff.

welche er entweder pflichtgemäß, oder über Aufforderung schon unter Kaiser Joseph diesem selbst oder der böhmisch-österreichischen Hofkanzlei eröffnet hatte. Es waren ihrer siebenzehn, deren Titel er als Beilage der ausführlichen Darstellung seiner Beschwerden anschloß[1]).

Nach und nach sendeten auch die übrigen Bischöfe ihre Klagen, Beschwerden, Bitten und Vorschläge ein, aber nicht unmittelbar, wie Migazzi an den Monarchen, sondern an die bömisch-österreichische Hof-Kanzlei, durch deren Präsidenten Franz Karl Kressel, Freiherrn von Qualtenberg, Leopolds Aufforderung an sie ergangen war[2]).

Gleichzeitig trafen aus sämmtlichen Ordens-Stiften und Abteien Böhmens und Mährens, aus Nieder- und Oberösterreich und auch von andern Orten her Gesuche ein um Bewilligung zur canonischen Wahl von Regular-Aebten mit Beseitigung der zum Ruin der Klöster von Kaiser Joseph eingesetzten Commendatär-Aebte. Ebenso richteten ehemalige Conventualen und Capitularen aufgehobener Klöster Bittschriften an König Leopold um Wiederherstellung ihrer

---

[1]) Bemerkt zu werden verdient, was Migazzi über das Schicksal seiner unter Joseph II. eingereichten Vorstellungen berichtet. „Die böhmisch-österreichische Hofkanzlei habe seine Vorstellungen öfter Sr. kaiserl. Majestät eröffnet, und er habe auch über mehrere günstige Entscheidungen erhalten; seitdem aber dieselben in die Hände der Religions- und Studien-Commission gekommen, seien sie nicht selten entweder gänzlich unterdrückt, oder aber ihnen eine andere Wendung gegeben, folglich sie kraftlos gemacht worden". Als Beispiel führt er an, daß eine kaiserl. Anordnung, vermöge welcher über Bitten der Bischöfe einigen Studenten, welche sich dem geistlichen Stande widmen wollten, Stipendien hätten ausgetheilt werden sollen, von der Studien-Commission gänzlich unterdrückt worden sei. — Das Verzeichniß der 17 unter Kaiser Joseph von Migazzi eingereichten Vorstellungen findet sich abgedruckt im citirten IV. Bde. des Archivs S. 96—100.

[2]) Die Bischöfe, welche der Aufforderung Leopolds entsprachen, waren die von Breslau, Brixen, Brünn, Budweis, Gradisca, Gurk, Königgräz, Laibach, Lavant, Leitmeritz, Leoben, Linz, Olmütz, St. Pölten, Prag, Seckau, Trient und Wien. Die Bischöfe von Galizien werden mit Ausnahme des Erzbischofs von Lemberg und des Bischofs von Tarnow nicht einzeln aufgeführt; ihre Vorstellungen erscheinen als gemeinsame; dasselbe gilt von den Bischöfen der Lombardei.

Ordenshäuser; dasselbe thaten ganze Gemeinden und Stadtcommunen unter Hervorhebung der Nützlichkeit, welche die Klöster für sie hatten, und der Verarmung, welcher sie seit deren Aufhebung verfielen [1]).

Leopold wies die meisten der an ihn gerichteten Bittschriften durch den Präsidenten der böhm.-österreich. Hofkanzlei an die „geistliche Hofcommission" zur Begutachtung und Berichterstattung. Die Eingaben der Bischöfe über ihre Beschwerden wurden ohnehin direkt an diese Commission geleitet, jedoch nicht so, daß Leopold nicht selbst eine vorläufige Notiz von ihnen genommen hätte.

Das Gutachten und die Berichterstattung der geistlichen Hofcommission ließ längere Zeit auf sich warten, wie dies die umfangreichen Vorstellungen von einigen zwanzig Bischöfen erklärlich machen. Es kam erst, datirt vom 29. Dezember, in die Hände des Kaisers.

Wir können bedauern, daß die von dem Episcopate eingereichten Beschwerdeschriften nicht sämmtlich durch den Druck in die Oeffentlichkeit gelangten, indem sie in der Form, in welcher ihr Inhalt in dem Berichte der geistlichen Hofcommission vorliegt, ihrer individuellen Eigenthümlichkeit und der näheren Begründung ihrer Klagen und Beschwerden entkleidet erscheinen. Doch können wir uns über diesen Entgang einigermaßen trösten, indem wenigstens drei derselben den Weg in die Oeffentlichkeit fanden.

Im Jahre 1850 veröffentlichte nämlich Joseph Chmel [2]), ein Gelehrter, der sich um die quellenmäßige Erforschung der österreichischen Geschichte große Verdienste erwarb, in dem von der kaiserl. Akademie der Wissenschaften herausgegebenen Archive unter dem Titel: „Aktenstücke zur Geschichte des österreichischen römisch-katholischen Kirchenwesens unter Kaiser Leopold II. (1790)" [3]) mehrere höchst wichtige Documente, unter ihnen die drei von dem Monarchen abgeforderten Vorstellungen, des Erzbischofes Migazzi von Wien, und der Bischöfe Heinrich Johann Kerens von St. Pölten, und

---

[1]) Brunner, Aufklärung ꝛc. S. 541—543.

[2]) Joseph Chmel war regulirter Chorherr des Stiftes St. Florian in Oberösterreich, Archivar und in den letzten Jahren seines Lebens Vicedirektor des k. k. geh. Haus-, Hof- und Staatsarchives in Wien, † 28. Nov. 1858.

[3]) Im IV. Bande von S. 1—156.

Joseph Anton Gall von Linz[1]). Die Kirchengeschichte Oesterreichs hat seit Kaiser Joseph II. (mit Ausnahme des Concordates) nichts Wichtigeres aufzuweisen als die citirten Actenstücke, weil sie die Quellen sind, aus welchen die ganze weitere Gestaltung des Verhältnisses zwischen Staat und Kirche in Oesterreich floß. Welcher Anlaß Chmel zur Herausgabe der oben bezeichneten Documente bestimmte, darüber spricht sich derselbe nicht klar aus. Es dürfte aber keine gewagte Behauptung sein, wenn man annimmt, daß die im Mai des Jahres 1849 in Wien tagende Versammlung von 34 österreichischen Bischöfen, und ihre im Interesse der kirchlichen Freiheit und Rechte an den Tag gelegte Thätigkeit es war, welche ihn dazu bewog. Die hochwürdigsten Bischöfe waren von dem Ministerium des Innern (Stadion) nach Wien eingeladen worden, um die Stellung zu berathen, welche die katholische Kirche auf Grundlage der mit der Reichsverfassung vom 4. März ertheilten Grundrechte künftig im Reiche einnehmen werde. Der §. 2. der Grundrechte sicherte allen gesetzlich anerkannten Kirchen und Religionsgenossenschaften in gleicher Weise zu: 1.) Das Recht der gemeinsamen öffentlichen Religions-Uebung. 2.) Das Recht ihre Angelegenheiten selbständig zu ordnen und zu verwalten. 3.) Den Besitz und Genuß der für ihre Cultus-, Unterrichts- und Wohlthätigkeitszwecke bestimmten Anstalten, Stiftungn und Fonde. Daß es der Regierung mit dieser Zuerkennung Ernst war, geht aus ihren Erklärungen hervor, mit welchen sie unter andern aussprach, „daß die obersten Räthe Sr. Majestät (des in voller Jugendkraft aufblühenden Kaisers Franz Joseph I.) die Gerechtigkeit der Forderung fühlten, welche für die religiösen Interessen einen Bereich selbständiger Bewegung ansprach, und daß sie zu hoch standen, um nicht einzusehen, daß das Pflichtgefühl, welches die Bande der menschlichen Gesellschaft knüpft, nur im Bunde mit der Religion gedeihen könne“.

Vom 30. April bis zum 17. Juni hielten die versammelten Bischöfe Berathungen, deren Resultat sie dem Ministerium vor-

---

[1]) Die übrigen Actenstücke sind: das Protocoll oder der Bericht der geistlichen Hofcommission; — die Note des Präsidenten dieser Commission, mit welcher das Protocoll dem Kaiser überreicht wurde; — und die Resolution des Kaisers.

legten. Es bezog sich 1. auf die Regierung und Verwaltung der Kirche, die geistlichen Aemter und Pfründen, das Patronatsrecht, die Pfarrconcursprüfungen und den Gottesdienst. 2. Auf die geistliche Gerichtsbarkeit; 3. den Unterricht; 4. das Klosterwesen; 5. die Ehefrage; 6. den Religions-, Studien- und Schulfond, und 7. auf das Pfründen- und Gotteshaus-Vermögen. Die Genehmigung, welche die Vorträge, mit denen sich die kaiserliche Regierung über die bischöflichen Erklärungen und Anträge dem Throne nahte, fanden, „war die eines Herrschers, welcher dem hohen ihm gewordenen Beruf mit hohem Geiste auffaßte"[1]).

Welche Absicht Chmel mit der gleichzeitigen unter den soeben geschilderten Verhältnissen veranstalteten Veröffentlichung der Actenstücke aus dem Jahre 1790, die ein ganz entgegengesetztes Bild von den bischöflichen Verhandlungen des Jahres 1849 entwerfen, verband, ist von ihm auch nicht klar ausgesprochen; vielleicht liegt der Schlüssel in folgenden Worten, mit denen er anzeigt, wie das Verhältniß zwischen Staat und Kirche beschaffen sein soll: „Der Staat soll die Kirche respectiren, die Kirche soll nur auf dem rein geistigen Gebiete unabhängig sein; in allen weltlichen Beziehungen ist sie den Gesetzen des Staates unterworfen, wie jede andere Gesellschaft". Das meinte freilich auch der Präsident der geistlichen Hofcommission, Freiherr von Kressel!

Doch halten wir uns an die Sache, die Chmel in den von ihm veröffentlichten Aktenstücken uns geliefert hat, und beschäftigen wir uns zuerst mit den Vorstellungen und Promemorien der drei früher genannten Kirchenfürsten. Wir müssen es dankbar anerkennen, daß Chmel die Actenstücke gerade dieser drei Bischöfe aus der großen Zahl der übrigen ausgehoben hat; es leuchtet die Absicht hervor, uns mit den verschiedenen Ansichten und Grundsätzen bekannt zu machen, von denen die Bischöfe sich bei der Vindicirung der kirchlichen Rechte und bei der Kennzeichnung ihrer Stellung in dem Verhältnisse zwischen Staat und Kirche leiten ließen. Die Vorstellungen des Cardinals und Erzbischofes von Wien, und des Bischofes von St. Pölten kennzeichnen zwei Bischöfe,

[1]) Actenstücke, die bischöfliche Versammlung zu Wien betreffend, 1849, ohne Angabe des Druckortes und Herausgebers. — Actenstücke rc. rc. Wien 1850. Braumüller.

die streng auf kirchlichem Boden standen, und von ihrem oberhirtlichen Amte eine richtige Vorstellung hatten; die Klagen und Verbesserungs-Vorschläge des Bischofes Gall von Linz hingegen einen Bischof, der das Kirchenschifflein seiner Diöcese ganz in dem Fahrwasser der unter Joseph II. geltenden Ansichten und Grundsätze leiten wollte, und keine größeren Beschwerden gehabt zu haben scheint, als daß Volk und Geistlichkeit seines Sprengels die durch die Reformen der früheren Regierung hergestellte Reinheit des Kirchenwesens (?) nicht anerkennen und schätzen wollten. Widmen wir den drei Beschwerdeschriften eine eingehendere Betrachtung.

A. Die Vorstellungen des Erzbischofes von Wien.

Der Cardinal Migazzi hatte, wie oben bemerkt wurde, ungesäumt nach der ergangenen Aufforderung Leopolds, diesem ein Verzeichniß jener Beschwerden vorgelegt, welche einer schnellen Abhilfe bedurften. Bald darauf übergab er, wieder unmittelbar in die Hände des Monarchen, eine zweite Vorstellung, welche Beschwerden enthielt, die entweder vermöge ihrer Beschaffenheit nicht sogleich beseitigt werden konnten, oder deren Beseitigung nicht so dringend erschien.

Migazzi faßte sie in zweiundzwanzig Punkte zusammen. Sie betrafen den Religions-Unterricht in den Schulen; den Unterricht über die Sacramente in den Normalschulen; die von den Professoren Watteroth und Dannenmayr auf der Universität vorgetragenen nicht blos die katholische Kirche, sondern das Christenthum selbst untergrabenden Lehren; die lutherischen Bücher, welche in den Seminarien den jungen Leuten in die Hand gegeben und empfohlen wurden; die Verbreitung solcher Broschüren, besonders unter der Jugend, welche die Kirche, den Cölibat, die Gelübde u. s. w. lächerlich machten; die Zerstörung der klösterlichen Zucht durch die Anordnung, daß die Ordenskleriker fünf Jahre in den Generalseminarien zubringen mußten; den Schutz, welchen unordentliche, ja sogar ärgerlicher Verbrechen schuldige Religiosen bei der Studien- und Religions-Commission fanden, wie denn diese den Kapuziner P. Innocenz (Feßler), welchen der Cardinal aus eben erwähnten Gründen von Wien entfernen wollte, als Professor nach Lemberg schickte; die Generalseminarien, welche bewirkten, daß weder die Bischöfe die jungen Leute, die zum Dienste der Religion

und Kirche erzogen werden sollten, noch diese ihre Bischöfe kennen lernen konnten; die Concurs-Prüfungen zur Erlangung geistlicher Pfründen; die Versetzung von Domherren aus einem Kapitel in andere Kapitel; die durch das Ehepatent von 1783 erzeugten Unordnungen; die Nichteinhaltung des zwischen Kaiser Joseph und dem Papste Pius VI. vereinbarten Vertrages in Betreff der Ehedispensen; die willkürliche Umgestaltung frommer Stiftungen; die Aufhebung der Bruderschaften; die von der Regierung eingeführte Gottesdienstordnung; den katholischen Charakter der Wiener-Universität; die Tendenz der geistlichen Hofcommission, Oesterreich zu protestantisiren; die Aufhebung der Mendicanten-Klöster, die Aufstellung der Abbés commendataires in den Prälaturstiften; die Beschneidung des Einkommens des Erzbisthums Wien; den immer zunehmenden Mangel an Geistlichen und dessen Ursachen, und endlich die den Seelsorge-Klerus so schwer drückende Religions-Steuer.

Alle vorstehenden Beschwerden unterstützte der Cardinal mit der jedesmaligen Begründung. Heben wir einige derselben mit ihrer Begründung speciell hervor.

1.) In Betreff der Schule und des Unterrichtes bemerkte Migazzi, daß man im Religions-Unterrichte gerade das Gegentheil von dem that, was unter Maria Theresia geschah. Die Aufseher und Lehrer der deutschen Normalschulen empfehlen lutherische Bücher unter dem Vorwande, daß die Methode besser sei. Die Religions-Uebungen hören gewöhnlich ganz auf. In den von den Piaristen besorgten Normalschulen soll der Katechismus und der Unterricht von der Beicht mit Stillschweigen übergangen und die übrigen Sacramente kaum berührt werden. In den Seminarien werde den jungen Leuten die Lesung lutherischer Bücher, besonders Prediger, empfohlen; dies habe die Folge, daß sowohl in Wien als auch auf dem Lande und sogar in einigen Klöstern die Werke des bekannten Socinianers Bahrdt nebst anderen dergleichen Werken gebraucht werden, daher kein katholischer, öfter nicht einmal ein christlicher Unterricht gegeben, und nur eine solche Moral vorgetragen werde, welche allen Sekten gefallen könne. „Ich, bemerkte der Cardinal weiter, habe leider! sowohl hier in der Residenzstadt, als auch auf dem Lande einigen Predigern das Predigtamt einstellen müssen. Sie fanden aber bei der Studien- und Religions-

Commission Schutz, und ich wurde zu einer erniedrigenden Verantwortung gezogen".

2.) In Betreff der Generalseminarien bezeichnete Migazzi den fünfjährigen Aufenthalt der jungen Ordensgeistlichen als ganz zweckwidrig; denn sie erhielten nicht nur für den Stand, welchen sie gewählt hatten, die gehörige Bildung nicht, sondern wurden auch ihrem Orden ganz entfremdet, oder waren, zurückgekehrt in ihre Klöster, Fremdlinge in Erfüllung ihrer Pflichten, und hemmten die Ordensobern in der Handhabung der Ordenszucht durch den Schutz, welchen sie bei der Studien- und Religions-Commission fanden. Dasselbe gelte auch von den Candidaten des geistlichen Standes überhaupt. Wie sollen die Bischöfe ihre Kleriker, und wie diese ihre Bischöfe kennen lernen? Kaiser Joseph habe zwar bei der Errichtung des Generalseminariums befohlen, daß es nach der Vorschrift des heil. Carolus Borromäus eingerichtet werden solle; allein diese a. h. Willensmeinung wurde vereitelt, und ihr, trotz meiner nachdrücklichsten Bitte und pflichtmäßigen Protestation, eine ganz andere Wendung gegeben.

3.) Die Verwirrung und Unordnung, welche aus dem neuen Ehepatente vom 16. Jänner 1783 entstand, illustrirte Migazzi durch den Hinweis, daß sowohl die Regierung als auch die Kreisämter unter Androhung von Strafen einige Pfarrer und Seelsorger nöthigten, Parteien zu trauen, obgleich die Bischöfe Bedenken trugen, derlei Ehen zuzulassen. „Se. Majestät, der höchstselige Kaiser Joseph, so berichtete Migazzi weiter, haben mit Sr. Heiligkeit bei höchstdero Anwesenheit in Wien in Betreff der Dispensen bei Ehehindernissen einen förmlichen Vertrag gemacht, welcher allen Bischöfen in den österreichischen Landen und in dem Königreiche Ungarn durch ein ordentliches Decret zur Beobachtung kund gemacht wurde. Allein man ging von diesem Vertrage willkürlich ab. Befehle kreuzten sich über Befehle, und die Bischöfe wurden öfters in die größte Verlegenheit gesetzt, wenn sie den willkürlichen und nicht selten einander widersprechenden Befehlen der weltlichen Stellen Folge leisten sollten".

4.) Seine Beschwerden über die neue Gottesdienstordnung begründete Migazzi mit treffenden Bemerkungen. Die Verordnung, daß in keiner Kirche mehr Messen als alle Stunden nur eine gelesen werden durfte, beschränkte nicht nur dem beschäftigten

Theile der Menschen die Gelegenheit, Messe zu hören, sondern zwinge auch nicht wenige Geistliche, das heil. Opfer in Hausoratorien oder in andern Orten, gleichsam in Winkeln zu entrichten. Von weit nachtheiligeren Folgen sei aber die Beschränkung, welche die neue Andachtsordnung dem sonn- und feiertäglichen Gottesdienste auf dem Lande auferlege, wo Nachmittags weniger Gottesdienst als vorhin abgehalten wird und die Filialkirchen ganz geschlossen bleiben. Diese Beschränkung wirke erkaltend auf den Andachtseifer des Landvolkes und fördere die Verwendung um so mehrerer Stunden auf Lustbarkeiten und auf Trinkhäuser. „Die canonischen Visitationen haben mich, versicherte der Erzbischof, davon überzeugt".

5.) Von hohem Ernste sind die Worte, welche Migazzi zur Begründuug seiner Beschwerde über die Förderung des Protestantismus in Oesterreich an den Monarchen richtete. Als Kaiser Ferdinand[1]) wahrnahm, schrieb der Erzbischof, daß auf der Universität (in Wien) sich lutherische und calvinische Lehrer mit ihren Sätzen einschlichen, so habe er derselben zur Erhaltung der Reinheit der katholischen Religion eine Verfassung gegeben, welche bis zum Absterben ihrer Majestät der Kaiserin (Maria Theresia) zum Besten der Religion unverletzt blieb. Nach dem Tode der Kaiserin sei diese Verfassung in mehreren wichtigen Punkten verändert, und sogar ein lutherischer Lehrer bei St. Anna zugelassen worden. „Eure Majestät erlauben mir, daß ich hier mit derselben Freiheit, der ich mich vorhin zu gebrauchen schuldig zu sein erachtete, allerhöchst Denselben nicht verhalte, wie die Religions-Commission sich zum Richter der Bischöfe und ihrer Rechte aufgeworfen, und ihre Hauptbeschäftigung zu sein scheine, Vorschläge zu machen, die Klöster aufzuheben, die katholischen Kirchen zu vermindern, die lutherischen und calvinischen zu vermehren, das Simultaneum des Gottesdienstes einzuführen, den Cölibat abzustellen, auch eine der allgemeinen Kirchendisciplin widrige Einrichtung zu machen, die Bischöfe aber zu bloßen Werkzeugen bei der Ausführung ihrer Vor-

---

[1]) Es ist ungewiß, welchen Ferdinand, ob den I. oder II. der Cardinal im Auge hatte; vielleicht den II., dessen Sanctio pragmatica wirklich bis auf die Zeit Maria Theresia's das Fundamentalgesetz für die Wiener-Universität blieb. Das Einschleichen des Protestantismus fand aber nicht unter Ferdinand II., sondern unter dem I. statt.

schläge durch harte Drohungen herabzuwürdigen. Und wirklich sind diese Drohungen an jenen in Erfüllung gegangen, die ihrer Pflicht halber solche Anordnungen zu befolgen sich geziemend widersetzen mußten".

6.) Zur Unterstützung einer der wichtigsten Beschwerden, jener nämlich über die Besorgniß erregende Abnahme der dem geistlichen Stande sich widmenden Candidaten und über deren Ursachen beruft sich der Cardinal auf die Berichte aller anderen Bischöfe, da die Klage eine gemeinsame sei; er erlaube sich nur die Ursachen mit wenigen Worten anzudeuten. Als Hauptursache bezeichnet er die Erziehung, die Aussichten in die Zukunft, die Verachtung der Geistlichen, die Wegnahme aller Privilegien des geistlichen Standes, wodurch es dahin gekommen sei, „daß die Geistlichen vor jedem Verwalter und Dorfrichter, mag er ein Schuster oder Schneider, ja ein Bauer sein, auch in Personalsachen vor Gericht erscheinen und Rede stehen müssen".

Migazzi beschränkte sich aber nicht auf die Angabe seiner Beschwerden, sondern übergab in die Hände des Monarchen auch Vorschläge zur Abhilfe.

a) In Betreff der Bücher-Censur und Anstellung von Lehrern hielt er für nothwendig, daß die Katechismen und alle Schulbücher, wenn diese von Religion und Sittenlehre handeln, den Bischöfen zur Einsicht vorgelegt werden sollen. Die Schuldirection soll, soweit ihr Amt auf Katechese und moralische Bildung Bezug hat, von den Bischöfen abhängig gemacht, zum Präses der Studien-Commission nur ein katholisch gesinnter Mann angestellt, und bei Besetzung der Lehrämter mit kluger Auswahl auf Sitten und Grundsätze Rücksicht genommen werden. Bücher, welche von der Gottesgelehrtheit, Sittenlehre, Kirchengeschichte und von dem Kirchenrechte handeln, sollen, sowie die eigenen Systeme der betreffenden Professoren, der Einsicht der Bischöfe unterzogen werden, ohne jedoch das Gutachten weltlicher Lehrer über die zwei letzteren Wissenschaften auszuschließen.

b) Bezüglich der Jugenderziehung wäre die Wiedererrichtung von Erziehungshäusern unter der Leitung geistlicher Corporationen, die Wiedereinführung der Religions-Uebungen und Rücksichtnahme auf gute Sitten bei Verleihung von Stipendien zu empfehlen. Auf diesem Wege dürfte die Anleitung der Jugend

in ihrer ersten Blüthe zur Tugend und Frömmigkeit sicher zu erreichen sein, worüber dermalen in den öffentlichen Schulen leider! ganz gleichgiltig hinweggegangen wird. „Die Piaristen, bemerkt der Cardinal, dürften hierzu die tauglichsten sein, wenn bei ihnen vorläufig ihr Institut und dessen Regeln und die Ordnung und Subordination unter ihnen wieder hergestellt sein wird. Dermalen (ich darf es nicht verhehlen) haben sich unter ihren jungen Geistlichen Unordnungen und Ausschweifungen eingeschlichen. Stolz auf den Schutz der dermaligen Studien-Commission trotzten sie ihren Obern und dem Bischofe".

c) Ein weiteres Abhilfs-Mittel vieler Beschwerden wäre die Beschränkung der Preßfreiheit, das Verbot der Einfuhr und des Verkaufes schändlicher Bücher, und eine beschränkendere Instruction für die Bücher-Censoren.

d) Dem Verfalle der Zucht in den Klöstern könne begegnet werden durch Wiederherstellung der von der Kirche in den allgemeinen Concilien, letzthin in dem von Trient, gutgeheißenen und bestätigten Verfassung und Zucht; durch Aufhebung der landesfürstlichen Verordnung, daß die Localobern alle drei Jahre von den Konventualen gewählt werden sollten, einer wahren Quelle von Unordnungen und Kabalen; durch Wiedereinführung der früheren Wahlordnung; durch Ausscheidung der jungen Religiosen aus den Generalseminarien und deren Zurücksendung in ihre Klöster, und endlich durch Wiedereröffnung der Klosterstudien, wobei Vorschriften der Universität beibehalten werden könnten.

e) Einigen Beschwerden der Bischöfe kann abgeholfen werden, wenn ihnen ihre Seminarien wieder eingeräumt werden, wie es Recht und Ordnung verlangt. Die Sache spricht von selbst; wie können Bischöfe von den Jünglingen, die ihnen bei dem Austritte aus dem Generalseminare zur Bildung übergeben werden, Kenntniß haben? Und wie können sie in fünf Monaten, für welche allein die Religions-Commission, welche alle Fundos der bischöflichen Seminarien eingezogen hat, die Sustentation bewilligt, den Jünglingen, die sie nicht kennen, die richtige Leitung geben? Ebenso wird einer Beschwerde abgeholfen, wenn den Bischöfen die Einrichtung der Koncurse für Kuratpfründen in der Weise überlassen wird, daß sie die Fragen vorzulegen, und die Examinatoren die Ausarbeitung nur nach den echten Grundsätzen der katholischen Lehre

zu prüfen hätten; und wenn in Betreff der landesfürstlichen Pfarren die Bischöfe ihre Vorschläge im Einverständnisse mit der Landesstelle, aber mit Ausschluß der geistlichen Commission, höchsten Ortes abzugeben hätten.

f) Zur Beseitigung der durch das neue Ehepatent vom 16. Jänner 1783 herbeigeführten Verwirrung und Unordnung wäre nichts geeigneter als die Wiedereinsetzung der Bischöfe in die ihnen diesfalls unstreitig gebührenden, von der ganzen katholischen Kirche anerkannten, und von dem allgemeinen Kirchenrathe zu Trient entschiedenen Rechte, die sie auch von jeher bis zur Regierung Sr. Majestät des Kaisers Joseph ausgeübt haben. Das Ehepatent müßte demnach so berichtigt werden, daß die Aufhebung canonischer Hindernisse oder deren Umgestaltung, dann die Entscheidung über die Giltigkeit oder Nichtigkeit eingegangener Ehen, die Trennung der Ehen von Tisch und Bett, und die Erkenntniß in Ehesachen überhaupt von den weltlichen Obrigkeiten den Bischöfen zurückgestellt würden. Dazu bedürfte es nur einer Verordnung, vermöge welcher sowohl von geistlicher als weltlicher Seite nach dem von Sr. Heiligkeit Papst Pius VI. und Sr. Majestät Kaiser Joseph geschlossenen Vertrage sich genau zu achten befohlen würde.

g) In Betreff der milden Stiftungen wäre der Hofcommission und Stiftungs-Hofbuchhalterei ein ordentlicher Ausweis und ein Verzeichniß der zum Religionsfonde eingezogenen Stiftungen mit Angabe der darauf haftenden Verbindlichkeiten abzufordern, worauf sodann die Bischöfe gemeinsam mit der Landesstelle das Gutachten an Se. Majestät abzugeben hätten, welche Stiftungen wiederhergestellt werden sollten. Vielleicht dürfte in Folge dessen auch der Weg gefunden werden zur Wiederaufrichtung von Erziehungs- und Armenhäusern oder Spitälern. Aus diesem letztern Grunde sollten auch einige Bruderschaften wiederhergestellt werden, weil durch deren Aufhebung den Armen Vieles entging, vorzüglich jene des allerheiligsten Altarssacramentes, für dessen Anbetung das allerdurchlauchtigste Haus Habsburg schon zu Rudolfs I. Zeiten einen besondern Andachtseifer bewies.

h) Endlich sollten zur Verminderung der Beschwerden wegen der Klöster die Abbés Commendataires aufgehoben, den Stiften die Wahl ihrer Aebte wie früher wieder erlaubt, und schließlich an die Stelle der geistlichen Hofcommission der Klosterrath in

seiner alten Verfassung wieder eingeführt werden. Der Klosterrath entstand, wie Migazzi belehrend hinzufügte, unter Kaiser Maximilian II. Der in Folge der Religionsspaltung unter dem Klerus eingetretene Abfall von der Kirche, die Entweichung der Geistlichen aus den Klöstern und von ihren Pfarren, der Verfall der Zucht, und die gänzliche Vernachläßigung der geistlichen Güter und Wirthschaften bewogen den Kaiser einen Rath unter obigem Namen aufzustellen, und weltliche Wirthschaftsbeamte über die geistlichen Güter in Eid und Pflicht zu nehmen. Als aber später der Klerus zur Ordnung und zu seinen Pflichten zurückkehrte und die geistlichen Güter ihm meistens wieder eingeräumt wurden, hörte die Anstellung weltlicher Administratoren und mit ihnen auch der Klosterrath auf. Kaiser Ferdinand III. stellte ihn, jedoch aus ganz anderen Gründen, wieder her, nämlich mit der Bestimmung, den Prälaten-Wahlen beizuwohnen, die Erwählten und auch die landesfürstlichen Pfarrer in temporabilibus zu installiren, die Inventarien aufzunehmen, Klöster- und Pfarrgebäude und deren Wirthschaftsstand zu untersuchen, überhaupt über die Gerechtsame zu wachen, welche dem Landesfürsten als Lehen- und Vogtherrn zukamen. Kaiser Joseph setzte an die Stelle dieses sogenannten Klosterrathes seine geistliche Hofcommission, die aber eine ganz andere Bestimmung erhielt, oder sich gab. Ihr Hauptgeschäft scheint zu sein, alle Neuerungen und Reformen einzuführen, und in Kirchensachen fast Alles, was bis dahin bestanden, abzuändern[1]).

In Betreff der Gottesdienst-Ordnung überreichte Migazzi nachträglich einige Vorschläge und Bitten, die sämmtlich auf die Wiederherstellung eines feierlicheren Cultus an Stelle der kahlen und kalten, fast protestantischen, unter Joseph eingeführten Andachts-Ordnung abzielten. Der Cardinal urtheilte vollkommen richtig, daß der Katholik zur Belebung und Stärkung seines Glaubens einer öfteren Belehrung durch Predigten und Christenlehren, und zur Erbauung seines Gemüthes eines erhebenderen kirchlichen Gottesdienstes an Sonn- und Feiertagen bedarf, und daß seinem Geist

---

[1]) Der frühere Klosterrath erhielt unter Kaiser Joseph Anfangs den aus dem Mailändischen entlehnten Titel: „Geistliches Oeconomat“, bald aber den Namen: „Geistliche Hofcommission“. Siehe S. 650—651 des III. Jahrganges der Theol. Zeitschrift.

und Herzen die Wahrheiten seines Glaubens kaum etwas so nah zu bringen vermag, wie die Feier der Festcyklen des katholischen Kirchenjahres[1]).

B. Das Promemoria des Bischofes von St. Pölten.

In der Reihe der von Chmel veröffentlichten Beschwerdeschriften nimmt das Promemoria des Bischofes von St. Pölten den zweiten Platz ein. Johann Heinrich Kerens war Niederländer von Geburt (geb. 1723 zu Mastricht), Sprößling eines Patriziergeschlechtes. Mit 15 Jahren trat er in den Jesuiten-Orden, machte seine ersten Studien zu Mecheln und Brüssel, seine theologischen zu Olmütz; neben diesen beschäftigte er sich aus freiem Antriebe auch mit Geschichte, Natur- und Völkerkunde, Moral und Politik. Durch den gelehrten Jesuiten P. Joseph Franz kam er mit Bewilligung seiner Obern an die neuerrichtete Lehr- und Erziehungs-Anstalt des Theresianums, an welcher er sechs Jahre als Lehrer, seit 1760 als Director mit einem Erfolge wirkte, daß dieses Institut sich den Ruf einer Muster-Anstalt erwarb.

Im J. 1769 beförderte ihn Maria Theresia auf den bischöflichen Stuhl von Ruremond in Oesterreichisch-Geldern, berief ihn aber schon nach vier Jahren als Bischof von Neustadt nach Oesterreich zurück. Mit diesem Bisthume war auch das apostolische Vicariat der kaiserlichen Armee verbunden. Als Kaiser Joseph 1784 den bischöflichen Sitz von Neustadt nach St. Pölten verlegte, übersiedelte Bischof Kerens mit seinem Kapitel dahin, wo er die Diöcese als deren großer Wohlthäter bis zu seinem Tode 1792 verwaltete.

Seine vielfachen Beziehungen zu dem Hofe und zu den obersten Regierungskreisen mögen ihm eine gewisse Geschmeidigkeit zu eigen gemacht haben, die sein Vorgehen mit der scharf ausgesprochenen Entschiedenheit des Erzbischofes von Wien in einigen Contrast brachte[2]). Indessen bezüglich des von dem Bischofe Kerens ein-

---

[1]) Sämmtliche Vorstellungen des Erzbischofes Migazzi siehe bei Chmel a. a. O. S. 84—103.

[2]) Zum Beweise diene, was S. 630 des III. Jahrg. d. Theol. Zeitschrift erwähnt wurde. Für den Neustädter Bischof enthielt die kaiserliche Entschließung Lob, für Migazzi über denselben Gegenstand die Androhung der Temporalien-Sperre.

gereichten Promemoria kann von Seite seines Inhaltes von einem Gegensatze zu den Vorstellungen des Cardinals keine Rede sein. Kerens spricht sich über die Gebrechen so entschieden aus wie Migazzi; in der Form unterscheiden sich beide Schriften. Trägt die des Erzbischofes von Wien den Charakter einer fast zutraulichen an den Landesfürsten unmittelbar gerichteten Mittheilung an sich: so stellt das Promemoria Kerens sich als einen mit Sorgfalt geordneten, und präcis gefaßten amtlichen an den Präsidenten der böhm.-österreich. Hofkanzlei gerichteten Bericht dar.

Bischof Kerens eröffnet diesen mit der Versicherung, daß er den erhaltenen Auftrag, anzuzeigen, welchen Gebrechen seine Diöcese in Bezug auf Religion, Andachtsordnung, und Ausübung des Oberhirtenamtes unterliege, mit um so größerem Vergnügen erfülle, je lebhafter er von der Schädlichkeit der dermaligen kirchlichen Verfassung, und anderseits von den religiösen Gesinnungen Sr. Majestät, seines allergnädigsten Herrn, überzeugt sei. Er bezeichnet hierauf sogleich summarisch die Hauptquellen der schlimmsten Unordnungen in Religion und Sitten, und findet sie darin, daß:

1. die Ausübung des bischöflichen Oberamtes gehemmt,
2. die Zucht bei dem Klerus zu Grunde gerichtet,
3. der Amtseifer und das nöthige Ansehen der Seelsorger bei dem Volke unterdrückt, und
4. wenig Hoffnung des Nachwuchses für den Klerus übrig sei.

Kerens geht hierauf in eine ausführliche Erörterung der vier Punkte ein, und beleuchtet zunächst

1. die erste Hauptquelle der Unordnungen, die Hemmnisse, welche der Ausübung des bischöflichen Oberamtes in den Weg gelegt werden. Das erste und größte Hemmniß findet er in der „geistlichen Hof-Commission“, die er für ganz entbehrlich erklärt, denn „der göttliche Stifter unserer heil. Kirche hat die Bischöfe als Nachfolger der Apostel aufgestellt, die Kirche zu regieren. Diesen hat er das Pfand der katholischen Glaubens- und Sittenlehre anvertraut; diesen die Bestimmung und Erhaltung der Kirchenzucht übertragen“. Als zweites Hemmniß bezeichnet er die den Kreisämtern eingeräumte Gewalt. Mit Verordnung vom 24. Dez. 1782 wurde ihnen die Aufrechthaltung der Religion und was dahin einschlägt, die Obsorge über das Schulwesen auch im katechetischen Fache und über fromme Stiftungen übertragen.

Demzufolge maßen sich die Kreishauptleute und Kreiscommissäre bei ihren Kreisbereisungen an, bei dem Volke über die Sitten und Amtsführung der Seelsorger, und noch dazu oft auf eine sehr unbescheidene Art Nachfrage zu halten, die pfarrlichen Protocolle zu untersuchen, die Kirchen zu visitiren, und was ihnen darin nicht gefällt, hinauszuschaffen, über den Gottesdienst zu entscheiden, den Pfarrern bald mündliche bald schriftliche Verweise zu ertheilen, die Katecheten vor sich zur Probe katechetisiren zu lassen, mit einem Worte: beinahe Alles das zu unternehmen, was eine kanonische Visitation des Bischofes ausmacht. Als drittes Hemmniß betrachtet er die Ausschließung der Bischöfe von jedem Einflusse auf die Katecheten und deren Lehrmethode, denen, als allein von der Studienhof-Commission abhängig, der Auftrag gegeben ist, durch weithergeholte Beweise den Kindern die natürliche Religion beizubringen mit fast gänzlicher Vernachlässigung der Lehre von den Sacramenten und überhaupt von den geoffenbarten Wahrheiten der Religion. Weitere Hemmnisse erblickt er in gewissen Verboten der Regierung, die den Bischofen in wichtigen Verrichtungen ihres Amtes die Hände binden. Wie sie nämlich von dem wichtigsten Theile des christlichen Unterrichtes der Schule ausgeschlossen sind, so ist ihnen auch in Bezug auf gefährliche Bücher, selbst wenn sich solche in den Händen der Geistlichkeit befänden, durch die Censur, — und in Bezug auf Belehrungen, Anordnungen an ihre Pfarrer durch die Regierung jedes Einschreiten verboten. Bei landesfürstlichen Pfarrkoncursen muß die Beurtheilung der echtkatholischen Lehre nicht den Bischöfen, sondern den Hof- und Landesstellen, ja sogar den Staatsgüter-Administratoren vorgelegt werden. Die Ehesachen sind der Gerichtsbarkeit der Bischöfe ganz entzogen; die weltlichen Behörden erlassen das Aufgebot, entscheiden nicht nur über Scheidung von Tisch und Bett, sondern auch über die Nichtigkeit des Ehebandes selbst. Wie soll unter solchen Verhältnissen das Oberhirten-Amt von den Bischöfen verwaltet werden?

Nun läßt Bischof Kerens seine Vorschläge folgen, wie das Oberhirten-Amt ungehindert ausgeübt werden könne. Er bezeichnet als Mittel: Die Aufhebung der geistlichen Commission; die Zurücknahme der den Kreisämtern eingeräumten Macht in geistlichen Angelegenheiten; die Ueberlassung der die christliche Lehre und Sitten betreffenden Aufsicht über die Schulen an die Bischöfe; die

Wiedereinräumung des Rechtes an dieselben, ihrem Klerus die Lesung ärgerlicher und gefährlicher Bücher untersagen zu dürfen; Aufhebung der Verordnung wegen Zuweisung der Pfarrkoncurs-Elaborate an die weltlichen Behörden; Abänderung des Ehepatentes vom 16. Jänner 1783 im Sinne des uralten und allgemeinen Kirchengebrauches.

2.) Als zweite Hauptquelle der bestehenden Unordnung in Bezug auf Religion nennt Kerens die zu Grunde gerichtete Zucht bei dem Klerus. Die Schuld trägt die Erziehung im Generalseminar, wo den Zöglingen keine gründliche Anleitung zum geistlichen Leben gegeben, vielmehr eine eben nicht erbauliche Freiheit zu denken, zu lesen und zu handeln gestattet wird. Sie kommen aus dem Seminarium mit einer Sammlung von verderblichen Büchern ausgestattet. Eine zweite Ursache der zu Grunde gerichteten Zucht erblickt Kerens in dem Schutze und in der Unterstützung, welche die Insubordination des Klerus bei den Landes- und Hofstellen findet, selbst wenn er mit Verleumdungen gegen die Pfarrer auftritt. Die Insubordination wird aber namentlich unter den Kooperatoren genährt durch die unabhängige Stellung, welche sie erhalten. Die vom Religionsfonde gestifteten Kooperatoren bekommen ihren ganzen Gehalt aus dem Kameral-Zahlamte auf die Hand, und können ohne Genehmigung der Landesstelle weder angestellt noch entfernt werden. Sie betrachten sich daher als unabhängig vom Pfarrer, nehmen die Kost unter dem Vorwande, daß ihnen die Pfarrerstafel zu schlecht oder zu theuer sei, außer dem Pfarrhofe, und entziehen sich ordnungswidrig ihren Amtspflichten.

Als weiteren Grund der verfallenen Zucht des Klerus erkennt Kerens den Mangel an Korrectionshäusern, wo die strafbaren Geistlichen entweder gebessert, oder den Unverbesserlichen wenigstens die Gelegenheit zu weiteren Ausschweifungen und Aergernissen benommen werden könnte.

In Betreff der Ordensgeistlichen glaubt Kerens den Verfall der Zucht in dem Aufenthalte der jungen Religiosen im Generalseminarium suchen zu müssen, aus welchem sie mit verdorbenem Herzen und unbeugsamen Sinne in die Klöster zurückkommen; in der Freiheit, alle 3 Jahre sich einen Obern ohne Zuziehung des Ordinariates wählen zu dürfen, wobei sie durch Ränke oft einen Taugenichts wählen, von dem sie nichts zu fürchten haben; in dem

Schutz, den ausgeartete und mißvergnügte Mönche bei den Behörden finden; und außerdem noch in der Erlaubniß, welche ausgesetzten, täglich in das Kloster zurückversetzbaren Mönchen, und sogar den Mendicanten, Vermögen zu erwerben, zu erben und zu testiren gestattet. (Verordnung vom 12. Dez. 1788).

Als Mittel zur Wiederherstellung einer guten Zucht schlägt Kerens vor, gänzliche Aufhebung des Generalseminariums und Errichtung eines Seminariums an jedem Bischofssitze; Abweisung des geistlichen Recurrenten bei den höheren Behörden, außer er habe mit Recht über Unthätigkeit oder Unbilligkeit des Konsistoriums zu klagen; Bestrafung verleumderischer Recurrenten; Zutheilung aller vom Religionsfonde gemachter Kooperatorenstiftungen an die Pfarrer mit Regelung des natürlichen Unterordnungs-Verhältnisses der Kooperatoren zu ihren Pfarrern; Bestimmung eigener Korrectionshäuser für strafbare Geistliche; bezüglich der Klostergeistlichkeit Noviziat und theologisches Studium zu Hause; Wahl der Ordensvorsteher in den Klöstern nach ihrer Ordensverfassung oder wenigstens mit Zuziehung eines bischöflichen Commissärs; Zurückweisung beschwerdeführender Religiosen zuerst an ihre geistliche Instanz und dann, wie oben mit den Recurrenten; endlich Cassirung der den ausgesetzten Religiosen ertheilten Freiheit zu erben und zu testiren.

3.) Als dritte Quelle der Unordnungen in Religion und Sitten bezeichnet Kerens die Herabwürdigung des geistlichen Standes im Allgemeinen und der geistlichen Personen im Einzelnen. In Folge der Verordnungen vom 19. Juni 1787, 13. Sept. desselben Jahres und 28. Juli 1783 haben in justizieller Beziehung beinahe alle Pfarrer den herrschaftlichen Verwalter zu ihrer ersten Instanz, eben wie die Bauern, und werden oft noch unglimpflicher behandelt als diese, wenn der Richter seine Macht über einen Seelsorger vor der Gemeinde zeigen will, oder etwa um sich wegen erhaltener Ahndung über ärgerlichen Wandel am Seelsorger zu rächen. Die mit Bewilligung der Censur herausgegebenen, die Diener des Altars, die gottesdienstlichen Handlungen, die Glaubenslehren selbst dem Gespötte preisgebenden Broschüren müssen, da sie auch in den Händen des gemeinen Mannes sind, nothwendig Glauben und Achtung vor den Priestern untergraben. Ferner wer nur immer dem Seelsorger einen bösen Streich spielen

will, braucht nur eine anonyme, wenn auch verleumderische, Anzeige zu machen, und kann versichert sein, Untersuchungen und ehrenrührige Gerüchte veranlaßt zu haben, die für den unschuldigst Angeklagten wenigstens bis zum Austrage der Sache beschämend sind; und endlich der Mangel eines zweckmäßigen Unterstandes für ganz deficient gewordene Priester. Gesuche um den Deficientengehalt lassen Monate auf ihre Erledigung warten; wer soll indessen den Armen, besonders wenn sie Kooperatoren sind, ernähren, pflegen, ihm Arzneien herbeischaffen? Die Unterbringung in Stiften gewährt ihnen wenig Trost, da dem Stifte mit ihnen eine neue Last aufgebürdet wird.

Als Abhilfsmittel bezeichnet Kerens: Wiedereinräumung der Personaljurisdiction über ihren Klerus an die Bischöfe; Beschränkung der Censur; Zurückweisung anonymer Anzeigen wider Seelsorger, Zuweisung derselben an das Ordinariat; Bestrafung der erwiesenen Verleumdungsfälle; Errichtung von Deficientenhäusern.

4.) Der vierte Grund der Unordnung in Glauben und Sitten liegt nach Kerens richtiger Meinung, in dem Mangel an Candidaten des geistlichen Standes; dieser äußere sich jetzt schon, und müsse in Folge der bestehenden Mißverhältnisse von Jahr zu Jahr größer werden; abgeholfen könnte nur werden durch Errichtung mehrerer Gymnasien (Kerens bezeichnet hiefür zum Besten seiner Diöcese: Horn, Rötz und Neustadt), durch Aufhebung des Schulgeldes; durch Wiedererrichtung von Stiftungshäusern für Studenten an den Gymnasien, dergleichen ehemals bestanden; Erlaubniß für die Stifte, ihre Sängerknaben in den unteren Schulen zu unterrichten; Gründung der (sogenannten) philosophischen Studien an mehreren Orten außer Wien, da der dreijährige Aufenthalt in dieser Stadt nicht nur für viele Jünglinge zu kostspielig, sondern auch in sittlicher Beziehung verderblich sei; und endlich müßten Vorschriften erlassen werden, welche die Professoren verpflichten zu Beispielen der Gottseligkeit, und zu besserer Aufsicht über die Sitten und Andachtsübungen der Schüler.

„Dies sind, so schließt Bischof Kerens sein Promemoria, die wesentlichen auf Religion einen Bezug habenden Gebrechen, die ich Euer Excellenz (dem Präsidenten der böhm.-österr. Hofkanzlei)

ganz offenherzig und mit der zuversichtlichen Bitte aufdecke, sie vor den Thron zur höchst erwünschlichen Abhilfe zu bringen"[1]).

C. Das Promemoria des Bischofes von Linz.

Die dritte der von Chmel veröffentlichten bischöflichen Beschwerde-Schriften ist das am 2. Juni 1790 von dem Bischofe von Linz, Joseph Anton Gall, gleich der Schrift des Bischofes von St. Pölten, an das Präsidium der böhm.-österreich. Hofkanzlei eingereichte Promemoria.

Gall's Geburtsort war die ehemalige freie Reichsstadt Weil in Schwaben; das Jahr seiner Geburt 1748. Er studirte zu Augsburg und Heidelberg, in letzterer Stadt auch einen Theil der Theologie, die er im Seminar zu Bruchsal vollendete, wo er 1771 zum Priester geweiht wurde. Angezogen durch den Ruf des Abtes von Sagan, Felbiger, des Schöpfers der neuen Normalschulmethode in den kaiserlichen Staaten, wanderte er 1773 nach Wien, um sich mit der neuen Lehrart bekannt zu machen. Felbiger verschaffte ihm das Amt eines Katecheten an der k. k. Normalschule in Wien, welchem er mit solchem Eifer oblag, daß ihm die Kaiserin Maria Theresia, nachdem sie mehreren Prüfungen seiner Schüler beigewohnt hatte, 1778 den Titel eines Hofkaplans, und bald darauf die landesfürstliche Pfarre Burgschleinitz verlieh. Allein schon 1780 wurde er wieder nach Wien zurückberufen, und als Oberaufseher über alle deutschen Schulen in Niederösterreich angestellt. Alle Reformen, welche seit 1780—89 im Schulwesen eingeführt wurden, rühren vorzüglich von ihm her; namentlich führte er die sogenannte socratische Lehr-Art ein, und bewirkte, daß sie durch mehrere Verordnungen zur allgemeinen Anwendung erhoben wurde[2]). Kaiser Joseph ernannte ihn 1787 zum Domherrn und Scholasticus bei der Metropolitan-Kirche in Wien, und im folgenden Jahre zum

---

[1]) Das vollständige Actenstück datirt St. Pölten den 12. Mai 1790 im citirten IV. Bde. des Archivs 2c. von S. 104—112.

[2]) Migazzi und Kerens waren mit der socratischen Lehrart nicht einverstanden. Der erste bezeichnete sie als eine Methode, über welche bei dem Unterrichte in der Religion geklagt wurde; der zweite verwirft sie gänzlich, als zum Ziele, das angestrebt wird, untauglich, in Pedanterie ausartend, und wegen ihrer Weitschweifigkeit, besonders auf dem Lande, nicht anwendbar.

Bischofe in Linz. Seinem Charakter und Wandel wird einstimmig das Lob großer Herzensgüte und Wohlthätigkeit, und eines makellosen Lebens gespendet. Seiner Diöcese war er ein väterlicher Wohlthäter. Das von ihm gestiftete Seminar für Kleriker setzte er zum Erben seines nicht unbedeutenden Vermögens ein, und in den Jahren 1800 und 1805 bei den feindlichen Einfällen, und bei dem großen Brande 1800 erfuhr Linz seine liebevolle Fürsorge[1]).

Was seine kirchliche Gesinnung und Grundsätze betrifft, wollen wir dem Urtheile unserer Leser nicht vorgreifen durch Anführung z. B. dessen, was Seb. Brunner in seiner kaustischen Weise über ihn mittheilt[2]), indem er ihn unmittelbar hinter Born und Feßler in das Verzeichniß der von ihm sogenannten „Biedermänner von 1784“ aufnahm. Unsere Leser sollen sich ihr Urtheil aus Gall's eigenen Worten, die er in seinem Promemoria aussprach, bilden; dieses füllt nicht weniger als 43 Seiten in Großoctav. Seinen Bericht theilte er gemäß der an die Bischöfe ergangenen Aufforderung in drei Abschnitte, denen er am Schlusse seiner ziemlich breit geschlagenen Ausführung einen übersichtlichen Auszug anhängte.

Im ersten Abschnitte schilderte er den in seiner Diöcese vorgefundenen Zustand der Religion; im zweiten die Beschwerden in Betreff der neueingeführten Andachtsordnung; im dritten die Beschwerden bezüglich der Ausübung des Oberhirtenamtes.

Im Allgemeinen muß die Bemerkung vorausgeschickt werden, daß der Bischof von Linz die Aufgabe, welche ihm, wie den andern Bischöfen, durch die Aufforderung der Regierung gegeben war, die Beschwerden über die Neuerungen der früheren Verwaltung vorzubringen, in einer eigenthümlichen Weise auffaßte. Er schien die Aufforderung als einen Anlaß zu betrachten, nicht Klage zu führen über die in den letzten zehn Jahren herbeigeführte Verwirrung und Unordnung im Kirchenwesen, sondern über Volk und Geistlichkeit seiner Diöcese, welche den Neuerungen vom Anfange her widerstrebten. Seine Beschwerdeführung war daher nahezu die Kehrseite der Vorstellungen des Erzbischofes von Wien und des Bischofes von St. Pölten.

---

[1]) Wurzbach, Biogr. Lex. V.

[2]) Aufklärung rc. S. 44.

1. Abschnitt: Ueber den Zustand der Religion in der Diöcese Linz.

Den Religions-Zustand in seiner Diöcese schilderte Bischof Gall mit düsteren Farben. „Der Begriff, schrieb er, den sich das Volk, auch wohl mancher Geistliche von Gott und seiner Heilsanstalt durch Jesum macht, ist sehr niedrig, mangelhaft, unzusammenhängend, theils sogar widersprechend und ungereimt. Die Verehrung Gottes besteht meistens in einer Art Furcht, die ihn nicht verherrlicht, in überwiegendem Vertrauen auf seine Geschöpfe — (auf welche? die Engel und Heiligen?), in äußerlichen Andachtsübungen, Gebetsformeln und Ceremonien, deren Bedeutung das Volk nicht oder unrichtig denkt, die es meistens mechanisch oder höchstens mit einem dunkeln, öfters abergläubischen Gefühle verrichtet, das kaum den Namen Andacht verdient".

Die Ursachen dieses „elenden Religionsbegriffes" findet Gall in dem Mangel an ordentlichem Unterrichte; in der Art der Erziehung der Kinder, die von ihren Eltern wohl zu Gebet- und Andachtsübungen angewiesen, aber in deren Verständniß nicht eingeleitet werden; im schlechten Besuche des katechetischen Unterrichtes in der Schule und Kirche; in den unpassenden Katechismen und ebenso unpassenden mündlichen Vorträgen; in dem unzweckmäßigen Predigtunterrichte, der nicht dem Bedürfnisse des Volkes entspricht, indem der Prediger nicht das Wesentlichste und Gemeinnützigste in's Auge faßt, sondern sich gern nach dem zufälligen Texte des Evangeliums richtet, und durch Entwickelung, Styl und Ton die Lehren der Fassungskraft des Volkes nahezulegen nicht weiß. „Vielfältig fallen auch die Predigten so elend aus, daß das Volk auf dem Lande Lust und Geduld, sie anzuhören, verloren hat; daher die Unkenntniß des Volkes in Religionssachen". Diesem Uebel gegenüber schien es dem Bischofe Gall „das einzige Abhilfsmittel zu sein, dem Volke nach und nach einen reineren, besseren, würdigeren Religionsbegriff durch einen zweckmäßigeren Unterricht beizubringen"; und um dies zu erreichen, schlug er die Verfassung eines Leitfadens zum Gebrauche der Katecheten und Eltern vor; dieser müßte aber nicht blos in theologischer, sondern auch in pädagogischer Rücksicht bearbeitet sein, und zwar in der simpelsten und populärsten Einkleidung.

Für die erwachsene Jugend müßte dieser katechetische Leitfaden zum Gebrauche bei Kirchenkatechesen erweitert werden, berechnet auf drei Jahrgänge. Für die Erwachsenen sollten von der Seelsorgsgeistlichkeit dogmatische und katechetische Predigten gehalten werden. „Auf solche Art, meinte Bischof Gall, wenn mit dem Unterrichte der Jugend in übereinstimmender Weise fortgefahren, und dem Volke nur 10 Jahre hindurch auf allen Kanzeln der Diöcese die gleiche Hauptsache unserer heil. Religion nach gleichen Grundsätzen beigebracht würde, so stünde zu hoffen, daß dieser Unterricht allgemein durchgriffe, und sich endlich ein ordentlicher, lauterer, fester Religionsbegriff bei unserem Volke fixirte". — Weiter empfahl er zu demselben Zwecke Erbauungsbücher, Anweisungen zur Beobachtung der Kirchenordnung, und besonders einen Unterricht über die vornehmsten Kirchengebräuche; dieser müßte aber so beschaffen sein, daß er mit Rücksicht auf einen lauteren Religionsbegriff manchen unrichtigen und abergläubischen Ideen des Volkes heimlich entgegen wirkte. Als besonders zweckdienlich empfahl er die Verhinderung und das Verbot der Einführung oder neuen Auflage „so vieler herrschenden, zweckwidrigen Volks-, Gebet-, Erbauungs-, Betrachtungs-Bücher und Legenden, zu welchem Zwecke den Bischöfen die Aufsicht und Mitcensur über Alles, was hieher einschlägt, anvertraut werden müßte".

Aus Allem, was Bischof Gall über die Gebrechen, welche er in Bezug auf Religion in seiner Diöcese vorgefunden zu haben versicherte, von welchen sich aber nicht einsehen läßt, aus welchem Grunde sie der Regierung geklagt werden mußten, da die bessere Belehrung des Volkes ja Sache des Bischofes und nicht der weltlichen Regierung war, geht klar hervor, daß er den Mangel einer echten Religion in dem Abgange einer theoretischen Erkenntniß der Glaubenswahrheiten fand, und das, was er an religiösen Uebungen bei dem Volke wahrnahm, als ziemlich werthloses äußeres Gewohnheits- und Formelwesen betrachtete. Mit dieser Auffassung stand er den Männern der früheren Regierung ziemlich nahe, die nur zweideutiges Lob für das reine Christenthum, hingegen nicht mißzuverstehenden Tadel für den kirchlichen Cultus des Christenthums im Munde führten. Indessen kann doch nicht behauptet werden, daß Bischof Gall mit seinem Tadel der

vorgefundenen Gebrechen und mit seinen vorgeschlagenen Abhilfsmitteln nicht mehr auf kirchlichem Boden stand; wohl aber dürfte dies in mancher Beziehung von dem zweiten und dritten Abschnitte seines Promemoria gesagt werden; denn da tritt der Josephiner vom reinsten Wasser an das Tageslicht.

2. Abschnitt: Die Beschwerden in Betreff der neueingeführten Andachtsordnung.

In diesem Abschnitt gewinnt es wiederholt den Anschein, der Bischof fordere durch seine Klagen die Regierung nicht zur Beseitigung der durch die Josephinische Andachtsordnung herbeigeführten wirklichen Mißstände und Beschwerden, sondern zur nachträglichen Wegschaffung einiger aus früherer Zeit noch übrig gebliebener, von den Reformern der Zeit Josephs II. übersehener Cultus-Acte auf. Anders lassen sich manche seiner Klagen kaum erklären.

Dieser Art sind seine Beschwerden über die Einförmigkeit der neuen Andachtsordnung; über die häufige Aussetzung des Hochwürdigsten unter der Messe; über die Beschränkung dieser Aussetzung in den Dorfkirchen; über die von der Andachtsordnung nicht gehörig geregelten Betstunden und Bittgänge. — Die Andachtsordnung mache keinen Unterschied zwischen den verschiedenen Kirchenzeiten und Fasten; immer dieselbe gleichförmige Weise, Vormittags dasselbe Meßlied, Nachmittags dieselbe Allerheiligen-Litanei. Die Nachtheile seien auffallend: gedankenloses, blos mit den Lippen verrichtetes Gebet, Unzufriedenheit des Volkes, „welches gewohnt war, (man weiß nicht, lobt oder tadelt er das folgende) gewisse Festtage und Andachten freilich nicht durch Vorstellung der Religionsgegenstände im Geiste, was die lateinische Sprache nicht gestattet", wohl aber durch äußerliches Gepränge, Musik, Beleuchtung, bildliche Vorstellungen, Ceremonien und Bittgänge feierlicher auszuzeichnen. — Ueber die häufige Aussetzung des Hochwürdigsten unter der Messe beschwert er sich, „weil es dem uralten Meßritus widerspreche, daß vor der Wandlung und nach der Communion der Leib Christi als gegenwärtig betrachtet werde, und weil es mache, daß der Messehörende nicht weiß, soll er auf das Geheimniß in ordine sacrificii, oder sacramenti permanentis seine Aufmerksamkeit richten". — Die Beschränkung der Aussetzungen des Hoch-

würdigsten und der Segen in den Dorfkirchen errege bei den „einfältigen Leuten“ den Wahn, daß man sie „um den göttlichen Segen“ verkürze. „Vorzüglich seien, setzt der Bischof Gall hinzu, die Wirthe, Bäcker, Fleischer und Krämer dabei interessirt“. — Ueber die nicht gehörige Regelung der Betstunden und Bittgänge durch die Andachtsordnung beschwert er sich, „weil, wie er schreibt, das Volk dabei gedankenlos seine dreifachen Rosenkränze, Frauen- und Heiligenlitaneien zu dem himmlischen Hofe betet, wenngleich das allerheiligste Sacrament vor ihren Augen ausgesetzt ist“.

Doch am grellsten tritt die oben im Eingange dieses Abschnittes bezeichnete Tendenz des Bischofes Gall in der die Bußanstalt betreffenden Beschwerde zu Tage. Er findet es als einen großen Mangel an der Andachtsordnung, „daß sie auf die Verbesserung der Bußanstalt, wie sie dem Geiste der Zeit (!) angemessen wäre, und der Absicht der Religion entspräche, keinen Bedacht genommen habe. Es haben sich die Ablässe aus dem dunkeln Mittelalter der Kirche auf unsere Tage fortgepflanzt, an denen das Volk noch unverrückt festhält“. Er klagt hierauf über die vorzüglich an Frauentagen und Wallfahrtsorten noch immer stattfindenden zahlreichen Konkurse, welche die fruchtbare Buße vielmehr beeinträchtigen als befördern, indem der Priester bei der zum Beichtstuhle sich hinzudrängenden Menge weder Fassung noch Muße hat, sein dreifaches Officium judicis, doctoris et medici zu handeln, daher die Beichten meistens nur schleuderische Verrichtungen sind. — An dieser Stelle dürfte der geistliche Oberhirt doch offenbar vergessen haben, daß er ein katholischer Bischof war. Wenn es auch wünschenswerth ist, daß der Beichtvater sein Officium zumal an großen Konkurstagen mit mehr Muße verrichten könnte, so hätte doch der Bischof von Linz nicht zum Ankläger seiner Diöcesanen bei der weltlichen Regierung werden sollen. Oder war und ist es Sache dieser Regierung, die Verbesserung der katholischen Bußanstalt, wenn sich Fehler oder Mißbräuche einschleichen, in ihre Hand zu nehmen? Dann, wie nimmt sich das im Munde eines katholischen Bischofes aus, die Ablässe ein Product des dunkeln Mittelalters zu nennen?

Von keinem besseren Geiste sind die Mittel, welche er zur Abhilfe seiner Beschwerden in Vorschlag bringt. Mit auffallender Aengstlichkeit vermeidet er es, die Rückkehr zu früher üblich gewesenen Cultus-Acten auch nur in einem Punkte zu empfehlen; im Gegentheile klingt aus seinen Vorschlägen wieder der Ton der aufräumenden Neuerung und der Anklage gegen Volk und Geistlichkeit heraus. Es genügt zum Belege nur ein Paar seiner Vorschläge hieherzusetzen.

Zur Verbesserung der Beichtkonkurse und Abläße schlug er, ungeachtet der „aus der finstern Kirchenzeit hergepflanzten Gewohnheit und Anhänglichkeit des Volkes, in Rücksicht auf die Verschiedenheit der Meinungen der Theologen, einen terminus medius vor, welcher der Zeit angemessen wäre". Die Bischöfe sollten nämlich die an gewisse Tage, Orte, Bilder oder Ceremonien gebundenen Abläße, um die dem Bußgeschäfte nachtheiligen Konkurse zu verhindern, entweder jure ordinario oder pontificio an die Ablegung einer heil. Beicht bei einem Beichtvater zu einer Zeit, wo dieser volle Muße hätte, seine drei Officia am besten zu verrichten[1]), binden, mit der Belehrung, daß eine solche Beicht den größten Anspruch auf den Kirchenschatz zu machen hätte. — In Betreff der vielfältigen kleinen Abläße, welche bisher auf „Bildlein, Kreuzlein, Rosenkränze, Pfennige, Gebetlein, Stationen" u. s. w. verliehen wurden, schlug er vor, daß dieselben künftig auf die Anhörung der Predigten, Christenlehren, auf die Beobachtung der von der Kirche (?) vorgeschriebenen Andachtsordnung, auf Werke der Barmherzigkeit, auf christliche Kindererziehung, auf häusliche Sorgfalt, auf Treue, Liebe und Gehorsam gegen den Landesfürsten und überhaupt auf wichtige Werke des Christenthums übertragen werden sollen.

Zum Schlusse seiner Beschwerden in Betreff der „neuen Andachts-Ordnung" kam Bischof Gall wieder auf eine Anklage seiner Geistlichkeit und des Volkes zurück. „Die neue Andachtsordnung, schrieb er, wurde in der guten Absicht eingeführt, die vielen Nebenandachten und Sachen, die mehr zum Aberglauben, Mißbrauche und zur Unordnung der

---

[1]) Ein, mit Ausnahme für einzelne Fälle, für die Masse des Volkes unpraktischer Vorschlag.

Kirche, als zur Aufnahme der wahren Religion dienten, abzuschaffen. Diese Absicht fand aber weder bei der Geistlichkeit noch bei dem Volke Anerkennung". Und nun nimmt der Bischof keinen Anstand, die Abneigung der Ersteren aus ihrem Geldinteresse zu erklären: „es hingen nämlich ihre Einkünfte, ihre Stola, ihre Stipendien, ihre Raucher- und Bittgroschen, ihr Stiftungsgenuß, ihre Sammlung, Opferpfennig rc. davon ab". „Für das Volk waren es gerade diese Gegenstände, an denen es seine vermeinte Gottesverehrung am meisten und herzlichsten übte, auf die es seinen Trost baute, die seinem dürftigen sinnlichen Religionsbegriffe und seinem Glauben an Wunder, Ablässe, Hilfe wider Wetter, Krankheiten, Viehumfall, Behexung rc. entsprachen. Die aufgehobenen Mönche bliesen die Abneigung zur Flamme an. Seelsorger, welche sich um die neue Andachtsordnung annahmen, mußten sich von den Bauern die anzüglichsten Vorwürfe gefallen lassen".

Obwohl nun Bischof Gall sich der Ueberzeugung von der Undurchführbarkeit der neuen Andachtsordnung nicht erwehren konnte, rieth er doch, anstatt sie als ein Hauptgebrechen zu bezeichnen, welchem die Regierung zur Beruhigung der Gemüther vor Allem abhelfen sollte, zu ihrer Aufrechthaltung, nur meinte er, müßte dies auf eine den Zeitumständen angemessene stille Art geschehen, und nicht durch offenbare Befehle und äußeren Zwang. Einzelne vom Volke herrührende Uebertretungen müßten mit bescheidener Klugheit auf günstigere Zeiten connivirt werden; denn das „über die Massen verwöhnte Volk ist, wie er an einer Stelle bemerkte, zu Unruhen geneigt; es müßten ihm daher einige Concessionen gemacht werden".

„Auf die von mir, fügte er endlich hinzu, angedeutete sachte Art der Abhilfe kann eine bessere Kirchen- und Andachtsordnung innerhalb 10 Jahren sicher und ohne Anstoß und Aufsehen in der Diöcese eingeführt werden. Bleibt es aber bei dem Alten, so werden alle Andachten wie bisher mit dem einförmigen Meßliede dem Rosenkranz, der Frauen- und Allerheiligen-Litanei und mit den einzelnen 5 oder 7 Vaterunser und Ave Maria begangen, welches wahrlich sich blos für jene finsteren Zeiten schickte, wo fast Niemand des Lesens kundig war, und der ganze Katechismus in der Abbetung des Vaterunsers, des apostolischen Glaubens-

bekenntnisses und des Kreuz (machens) bestand". — Mit diesem Respekte sprach ein Bischof von den erwähnten Gebeten!

3 Abschnitt: Die Beschwerden bezüglich der Ausübung des Ober-Hirtenamtes.

Ueber die von dem Bischofe von Linz in diesem Abschnitte vorgebrachten Beschwerden können wir uns kurz fassen. Zeigte ihn uns der zweite Abschnitt in dem Lichte eines in den Anschauungen und Grundsätzen der letzten zwanzig Jahre heraufgewachsenen Adepten des Reformationsgeistes dieser Zeit, so entdecken wir im dritten Abschnitte an ihm auch den Geist jenes absolutistischen Durchbrechens, der dieselbe Zeit charakterisirte; einen Mann, der von seiner bischöflichen Amtsgewalt ungefähr einen Begriff hatte, wie etwa der Präsident der geistlichen Hofcommission von der seinigen.

Schon seine Bezeichnung der Aufgabe des bischöflichen Oberhirten-Amtes spricht es aus, daß er von der wirklichen Aufgabe eines Bischofes keinen richtigen Begriff hatte. Er nennt als seine Aufgabe: die Förderung der Religion und Andachts-Ordnung. Wie er diese Förderung verstand, zeigte er im ersten und zweiten Abschnitte seiner Beschwerdeschrift. Dann bricht er neuerdings den Stab über die Wirksamkeit der Geistlichen in der seiner Erhebung auf den bischöflichen Stuhl vorangegangenen Zeit. Diesem Tadel gegenüber folgt ein Hymnus auf die Bildung, welche die jungen Geistlichen im Generalseminar erhielten, und in die Seelsorge mit sich brachten. „Dort in Wien, versichert er, unter den Augen des Hofes, des Erzbischofes[1]), der geistlichen Commission, und so vieler Gelehrten war eine vielseitigere Aufsicht auf die Studien, die bei einem jeweiligen Bischofe immer nur einseitig sein konnte, dort an der Universität konnte man den Zöglingen bessere Aufseher[2]), Lehrer[3]) und Hilfsbücher an die Hand geben"[4]).

---

[1]) Welchen Einfluß der Erzbischof Migazzi auf das Generalseminar ausüben konnte, und wie er von dieser Erziehungs- und Bildungsanstalt dachte, darüber siehe oben S. 207 und 214.

[2]) Z. B. den Priester Blarer, siehe III. Jahrg. d. Zeitschr. S. 443.

[3]) Z. B. Watteroth und Dannenmayr. Siehe ebend. S. 628—629.

[4]) Man vergl. damit was Bischof Kerens über die Bildung der Candidaten des geistl. Standes im Generalseminar schrieb. S. ob. S. 223—224.

Nun geht Bischof Gall wieder zu Klagen über gegen jene Geistlichen, die seine Ansichten nicht theilten, vielleicht richtiger gesagt, der Ausübung des Oberhirten-Amtes in seinem Sinne im Wege standen, und da offenbarte er sich auch als einen nicht leidenschaftslosen Gegner der Ordensleute. „Das Lob, welches ich vorher den Zöglingen des Generalseminariums gegeben habe, findet bei meinem übrigen Klerus nicht allgemeinen Beifall. Es gibt zwar manche unter ihnen, die sich durch ihre in der verbesserten Studien-Anstalt der höchstseligen Kaiserin Königin erhaltenen echten Grundsätze auszeichnen; aber außer diesen noch viele alte und fremde Weltpriester, die sich dieses Glückes nicht erfreuten, und eine große Anzahl zur Seelsorge ausgesetzter Bettel- und anderer Mönche, die ganz entgegengesetzte Grundsätze haben. Diese finden die hergebrachten Mißbräuche und Unordnungen gut; sie sind nicht geneigt Belehrung anzunehmen; sie streben vielmehr eigensinnig jeder guten Anordnung entgegen. Sie haben sich bei ihrer Klostererziehung an andere Vorschriften und Uebungen, an eine andere Denkungsart, an anderen Gehorsam, an andere Autorität, an andere Muster gewöhnt. Sie nannten es ein ehrenvolles Privilegium, nicht unter dem Bischofe zu stehen. Von solchen kann sich der Bischof auch keine Bereitwilligkeit versprechen".

Mit dieser Klage hatte aber der Bischof Gall auch die Hauptbeschwerde ausgesprochen, die er in seinem Promemoria in Betreff der Ausübung seines Oberhirtenamtes der Regierung vorlegen wollte. Die Ordensleute standen ihm am hinderndsten im Wege. Darum zielten alle Vorschläge auf eine völlige, die Selbständigkeit der klösterlichen Genossenschaften vernichtende Unterordnung derselben unter seine bischöfliche Gewalt ab. Die Verfassung der Klöster müßte, falls einige noch zu bestehen, und der Bischof einen Theil seiner Gehilfen zur Seelsorge aus ihnen zu beziehen hätte, ganz verändert werden. Die Candidaten müßten mit den bischöflichen Zöglingen nach gleichen Studien gebildet, an gleichen Gehorsam gewöhnt werden. Zurückgekehrt in ihre Klöster müßten sie dort eine Einrichtung finden, die sie in ihren erhaltenen Grundsätzen bestärkte. Klöster und Stifte hätten ihren Gottesdienst ganz nach der vorgeschriebenen Andachtsordnung zu halten; alle Uebungen, Andachten, Gewohnheiten und Regeln, die nach dem Urtheile des Bischofes dem Geiste der Ordensmitglieder eine zweckwidrige Richtung

geben, hätten aufzuhören. Der Prälat, und jedes in oder außer dem Kloster zur Seelsorge taugliche Mitglied, insbesondere die Candidaten, müßten, ehe sie ihren Obern den Gehorsam zusagten, dem Bischofe unbedingten Gehorsam in allen die Kirchen- und die Andachtsordnung und Seelsorge betreffenden Stücken schwören. Bei den Prälaten-Wahlen müßte dem Bischofe ein Veto gegen jeden, der seinen Anordnungen irgendwie entgegen gehandelt hätte, zustehen. Dasselbe Recht müßte er haben bei Besetzung der Stifts-Pfarreien, und in allen Fällen der Insubordination müßte er freie Hand haben, einen Ordensgeistlichen nach Befund sogar zu schlechterer Versorgung in das Kloster zurückzuweisen. Aehnliche Mittel würden auch geeignet sein, die Subordination und Ordnung bei der Weltgeistlichkeit, welche jetzt größtentheils aus Exmönchen und ihres Gleichen besteht, zu erhalten. „Nur hie und da ein oder anderes Beispiel, meinte der Bischof Gall, und die Wirkung würde auf einige Jahre in der ganzen Diöcese eine heilsame sein".

Wie aber dieser Bischof grundsätzlich von dem Ordenswesen dachte, sprach er in seinen Vorschlägen über die Frage aus, wie dem mit jedem Jahre zunehmenden Mangel an Candidaten für den geistlichen Stand abzuhelfen wäre? „Die Klöster und Stifte, schrieb er, die vormals so viele Werb- und Erziehungsplätze für den Priesterstand waren, sind aufgehoben. Mit ihnen hat sich der Geist des Ascetismus, womit sie sowohl auf den Kanzeln als im häuslichen Umgange Eltern und Kinder ansteckten, verloren. Sie wiederherzustellen, gehe nicht mehr an. Der Mönchsstand und Ascetismus scheint keineswegs mehr statthaben zu können. Er verträgt sich weder mit der Aufklärung der gegenwärtigen Zeit — noch mit den vernünftigen Grundsätzen der Religion, die heutzutage gewiß nöthiger sind als in den finstern Jahrhunderten".

So schrieb ein Bischof in einem Promemoria an die Regierung, von der er aufgefordert worden war, die Gebrechen anzugeben, welche von den destructiven Tendenzen des vorangegangenen Dezenniums in Glauben, Sitten und Kirchenwesen erzeugt worden waren. Er fand die Gebrechen nicht in der von der Aufklärungs-Partei herbeigeführten Zerrüttung aller kirchlichen Verhältnisse, sondern

in der altreligiösen Gesinnung des Volkes, die sich nicht zersetzen und zerstören lassen wollte, und darum selbst gegen den eigenen Bischof reagirte.

Schließen wir mit der Erwähnung eines Faktums, welches die Stellung illustrirt, welche dieser Bischof zum päpstlichen Stuhle, dem Centrum der katholischen Einheit einnahm. Er mag vernommen haben, daß mehrere Bischöfe den Kaiser Leopold um die Wiederherstellung ihres früheren Verhältnisses mit Rom gebeten hatte. Dies veranlaßte ihn, seinem Promemoria folgende Anmerkung beizufügen. „Ich habe hier nur noch zu bemerken, daß der höchstselige Kaiser Joseph die Bischöfe veranlaßt habe, in ihre ursprünglichen Rechte zurückzutreten. Vermuthlich aber werden sich mehrere dieser Ehre und Wohlthat für ihre Kirchsprengel entschlagen wollen. Sollten Se. allergnädigste jetzt regierende Majestät es allenfalls der Zeit angemessen finden, sie in das vorige Verhältniß mit Rom zurückzusetzen, und hierunter meine Herren Nachbarn von Budweis, St. Pölten und Leoben mitbegriffen sein, so würde ich Rom, den benachbarten Bischöfen, der Diöcesangeistlichkeit, und auch großentheils den Laien ein Anstoß werden, und mich, wenn ich eine Ausnahme machte, in der Ausrichtung des Wesentlichen meines Amtes gehindert sehen. Auf diesen Fall wünschte ich, daß Se. Majestät ihren sämmtlichen Bischöfen aufzutragen geruhen, die freie Ausübung ihrer ursprünglichen Rechte in Rom gemeinschaftlich und auf Zeitlebens zu bewirken. Sollten aber manche Bischöfe (außer der Mitcensur jener Bücher, welche Religion und Volks=Andacht zum Gegenstande haben, und außer der ersten Personal=Instanz über ihren Klerus, der Mitsperre und Abhandlung bei dessen Verlassenschaft, und außer der Miteinsicht in den Rechenstand des geistlichen und Kirchenvermögens) etwa noch die vorige Ehegerichtsbarkeit und sogar die Sponsalien zurückverlangen; so müßte ich gestehen, daß ein Bischof, außer diesen Geschäften, so viel zu thun habe, was sich näher und wesentlicher auf sein Hirtenamt bezieht, daß ihm schwerlich Muße und Kräfte erübrigen, sich weiter zu befangen".

Soll es uns Wunder nehmen, wenn wir bald sehen werden, daß der beste Wille und die edelste Absicht des Kaisers Leopold,

den gerechten Beschwerden seiner Völker abzuhelfen, an dem Widerstande seiner im antikirchlichen Geiste verknöcherten Räthe scheiterte, wenn ein Bischof ein Gutachten abgab, wie Joseph Anton Gall, Bischof von Linz?[1])

Gehen wir nun über zur Betrachtung, welches Schicksal die von den Bischöfen eingereichten Vorstellungen, Promemorien, sowie die Bittschriften einzelner Klöster, Conventualen und ganzer Gemeinden hatten.

(Fortsetzung folgt.)

[1]) Das Promemoria des Bischofes von Linz findet sich mit seinem vollständigen Inhalte bei Chmel a. a. O. S. 113—156.

Kardinal Kajetan.

Von Privatdozent **Max Limbourg** S. J.

1. Als dem antiken Heidenthum in seinem Verzweiflungskampfe gegen die göttliche Macht des Christusglaubens die eiserne Waffe der Gewalt ihre Dienste zu versagen drohte, griff es mit stolzer Verachtung seines Gegners zur Waffe der griechischen Philosophie. Wie jedoch die Todesverachtung der christlichen Blutzeugen den Sieg über die rohe Gewalt errang, so führte auch die vom christlichen Geiste gestählte Philosophie die christlichen Denker zum Siege. Und von da ab blieb die Philosophie für die heilige Kirche eine liebgewordene Wehr, die sich in fortschreitender Pflege und Vervollkommnung zu einer starken Feste, einem gewaltigen Bollwerke zum Schutze und zur Verbreitung des heiligen Glaubens allgemach ausgestaltete. In schwerer Zeit haben unsere Väter im Glauben die reichlich brauchbaren Bausteine der griechischen Philosophie zu Grundsteinen bearbeitet für den Aufbau dieses Bollwerkes, und die großen Meister des großen Mittelalters, an ihrer Spitze der heilige Thomas von Aquin, führten den Ausbau durch, und schufen jenes wunderbare Meisterwerk menschlichen Genies, die scholastische Philosophie.

2. Wiederum ist ein wüster und wüthiger Kampf gegen das Christenthum, ja gegen die ganze menschliche Gesellschaft, entbrannt. Der hohe Wächter für Glaube und Sitten, für Recht und Pflicht, das Oberhaupt der Kirche Gottes, Papst Leo XIII. ruft angesichts der Gefahren in lauten und eindringlichen Mahnworten auf zur

Ergreifung der alten, längst erprobten Waffe, zur Pflege und Ausnützung der von unseren heiligen Vätern und vom summus Scholasticorum Magister, dem heiligen Thomas von Aquin, uns vererbten Philosophie. Von ihr erhofft der Vater der Christenheit einen schnelleren und glücklicheren Ausgang des Kampfes; sie will er darum durch das rastlose und einmüthige Bemühen aller Bischöfe des Erdkreises in allen jenen Schulen, aus denen sie im Laufe der Zeit hinausgedrängt wurde, neuerdings aufblühen, und an den ihr gebührenden einstigen Ehrenplatz wieder zurückgeführt sehen[1]).

Zur Durchführung seiner weitaussehenden Plane beschloß nun der heilige Vater nach dem Vorgange des heiligen Pius V., alle Werke des englischen Lehrers in korrekter Ausgabe, und in Verbindung mit dieser Ausgabe auch die Kommentare von Kard. Kajetan und Franz Silvester Ferrariensis neu auflegen zu lassen[2]).

---

[1]) Jam pridem considerando experiendoque intelleximus, teterrimum quod adversus Ecclesiam ipsamque humanam societatem modo geritur bellum, citius feliciusque, opitulante Deo, componi non posse, quam rectis sciendi agendique principiis per philosophicas disciplinas ubilibet restitutis; ideoque ad summam totius causae pertinere sanam solidamque ubique locorum reflorescere philosophiam. Litteras idcirco encyclicas ad universos catholici orbis antistites nuper dedimus, quibus pluribus ostendimus, hujus generis utilitatem non esse alibi quaerendam, quam in philosophia christiana a priscis Ecclesiae Patribus procreata et educta, quae fidei catholicae non modo maxime convenit, sed etiam defensionis et luminis utilia adjumenta praebet. Eam ipsam, decursu aetatum, foecundam fructibus, a s. Thoma Aquinate, summo Scholasticorum magistro, quasi hereditario jure acceptam commemoravimus, in eaque ordinanda, illustranda et augenda mentis illius vim virtutemque sic enituisse, ut cognominis sui mensuram Angelicus Doctor cumulate implesse videatur. Majorem autem in modum Episcopos hortati sumus, ut collatis Nobiscum viribus excitare aggrediantur motam gradu et prope collapsam philosophiam illam veterem, scholisque catholicis redonatam in sede honoris pristini collocare. Aus dem Schreiben Leo XIII. an Kard. de Luca vom 15. Oktober 1879.

[2]) Conjunctim vero edendas curabimus clarissimorum ejus (S. Thomae) interpretum, ut Thomae de Vio Cardinalis Cajetani et Ferrariensis, lucubrationes, per quas tamquam per uberes rivulos tanti viri doctrina decurrit. Ibid.

3. In Hinsicht auf diese Maßnahmen des obersten Lehrers der heiligen Kirche wird es gewiß nicht ohne Nutzen und Interesse sein, die genannten Kommentare, besonders den des gefeierten Kard. Kajetan, näher in Betracht zu ziehen.

Kajetan, nach seinem Familiennamen Jakob de Vio, wurde am 20. Febr. 1449 zu Gaëta geboren (daher sein Name Cajetanus). In seinem 16. Lebensjahre trat er in den Dominikanerorden, und erhielt den Namen Thomas. Nach Vollendung seiner philosophischen Studien zu Neapel, und seiner theologischen zu Bologna, wurde dem außerordentlich befähigten jungen Manne bereits in seinem 23. Lebensjahre eine Lehrkanzel in Padua übertragen. Sein Name erlangte in Bälde eine solche Berühmtheit, daß das Provinzialkapitel seines Ordens ihm den Auftrag ertheilte, in einer zu Ferrara für das Jahr 1494 ausgeschriebenen öffentlichen Disputation aufzutreten. Nach der glänzend (besonders gegen Pico von Mirandola) ausgeführten Disputation, wurde Kajetan gleichsam im Triumphe vor den anwesenden Herzog von Ferrara und den gleichfalls anwesenden General des Ordens geführt, und letzterer beehrte ihn mit der Laurea und ernannte ihn zum Magister der Theologie, ein Fall, der im Orden bis dahin außer bei Thomas von Aquin nicht vorgekommen[1]). Später lehrte Kajetan in Brescia und Tessino, bis er 1500 als Generalprokurator des Ordens und zugleich als Professor an der Sapienza nach Rom berufen wurde. Den Kommentar zum ersten Theile der Summe des h. Thomas vollendete er im Jahre 1507. Im folgenden Jahre ward er General des Dominikanerordens. Als solcher unterstützte er in energischer Weise den Papst Julius II. gegen die Synode von Pisa, und war vorzüglich für die Berufung des 5. lateranensischen Konzils (1511) thätig, auf dem er sodann auch eine hervorragende Stelle einnahm. In das Jahr 1511 fällt zugleich die Fertigstellung seines Kommentars zur prima secundae, welchem im Jahre 1516 der zur secunda secundae folgte. Ein Jahr später erhob ihn Leo X. zur Kardinalswürde. Es was dasselbe Jahr, in welchem Luther (am 31. Okt.) seine Thesen anschlug, gegen die denn auch Kajetan bereits im Dezember schriftstellerisch auftrat. Um Kaiser Max zum Kriege gegen die Türken zu bewegen, ließ Leo X. 1518 Kajetan als Legaten nach Deutschland abgehen; als er in dieser Eigenschaft eben auf dem Reichstage zu Augsburg weilte (wo er u. a. auch Albrecht von Brandenburg den Kardinalshut überreichte), kam ihm von Rom die bekannte Weisung zu, Luther vor sich zu bescheiden. — Die Kommentare zur Summe vollendete Kajetan 1522. Des folgenden Jahres schickte ihn Hadrian VI. mit Hilfsgeldern zur Führung des Türkenkrieges nach Ungarn; von dort rief ihn Klemens VII. im Jahre 1525 zurück, um sich seiner unermüdlichen schriftstellerischen Thätigkeit zu

[1]) Quetif, Script. Ord. Praed. II. p. 14.

bedienen. Bei der Einnahme Roms durch den Herzog von Bourbon (1527) gerieth Kajetan in Gefangenschaft; beim Anblicke des an der Engelsburg vorbeigeführten greisen Kardinals soll der Papst ausgerufen haben: Cavete, ne lumen Ecclesiae extinguatis. Nachdem Kajetan sich losgekauft hatte, begab er sich in seine Vaterstadt Gaëta, deren Bischof er war, und verblieb dort bis zu seiner Rückkehr nach Rom (1530), wo er im Jahre 1534 am 9. August sein verdienstvolles Leben beschloß. — Seine Kommentare zur h. Schrift bilden allein fünf Foliobände; in drei anderen Foliobänden behandelt er 82 vermischte Fragen; hierzu kommen endlich noch mehrere philosophische Werke und einige Manuskripte[1]).

Der berühmte Kommentator der Summe contra gentiles, **Franz Silvester**, nach seiner Geburtsstadt **Ferrariensis** genannt, wurde gegen das Jahr 1474 geboren, trat 1488 in den Dominikanerorden, zu dessen Generaloberen er nach vielfacher Lehrthätigkeit und Begleitung verschiedener Ordensämter 1525 ernannt wurde. Als solcher starb er im Jahre 1528 auf einer Visitationsreise zu Rennes. Den Kommentar zur Summa cont. gent. soll er bereits 1516 (also fast gleichzeitig mit den Kommentaren Kajetans) vollendet haben, das Werk erschien aber erst 1552 in Paris. Von Ferrariensis heißt es: In ipsum procreando omnes suas vires naturam congessisse[2]).

4. Jedes allgemeine Konzilium bildet insoferne eine Zeitwende für die theologische Wissenschaft, als diese, durch solche Konzilien angeregt und neu belebt und gleichsam erfrischt, mit erhöhtem Eifer und neuen Impulsen der theologischen Forschung sich zuwendet, eine historische Thatsache, für deren Wahrheit das Vatikanum neuerdings zeugt. Nach dem Tridentinum konnten die erwähnten Folgen schon deshalb nicht ausbleiben, weil einerseits der Menge neuer und somit falscher Lehren eine Fülle der herrlichsten Glaubenswahrheiten entgegengestellt wurde, andererseits, in der energischen Hervorkehrung dieser Glaubenssätze der häretischen Zeitströmung gegenüber, der theologischen Wissenschaft ein weites Feld sich aufthat, zu dessen Bearbeitung überdies neue Kräfte aus der eben gegründeten Gesellschaft Jesu sich einstellten. Zum Nutzen der theologischen Wissenschaft, weil von Belang für die Erklärung und Vertiefung der kirchlichen Lehre, entstanden bald unter den Theologen, besonders aus dem Dominikaner- und Jesuitenorden, gewaltige Kontroversen über einige offengelassene Fragen von erheblicher Bedeutung. Beide Theile beriefen sich in diesem merkwürdigen Kampfe auf

[1]) Ibid. — [2]) Ibid. p. 59 sq.

das Ansehen des Engels der Schule, des h. Thomas von Aquin. Und auch heute noch streitet man, auf welcher Seite der h. Thomas stehe. Wenn aber der Thatbestand strittig ist, sind Zeugen nothwendig und willkommen. Nun denn, Kard. Kajetan steht unmittelbar vor der durch das Tridentinum angebahnten Zeitwende. Er starb 11 Jahre vor der Eröffnung (13. Dez. 1545) des Konzils, und 47 Jahre vor dem Ausbruche der erwähnten Kontroverse (1581). In Kajetan haben wir sonach einen vollgiltigen Zeugen für die Auffassung, die den einschlägigen Lehraussprüchen des h. Thomas vor der Kontroverse geworden; und so wollen wir denn zusehen, ob dieser gewichtige Zeuge, dieser „alter Thomas"[1]) für die Auffassung spricht, die seit Bannez († 1604) in der neueren sog. „Thomistenschule" den Lehrsätzen des Aquinaten wird, oder ob er gegen den von der genannten Zeitmarke ablaufenden „Thomismus" zeugt, folglich zu Gunsten der Gegner des „Thomismus"[2]). Stellen wir uns mit Kajetan sofort auf jenen Punkt des Kampfplatzes, auf welchem der Streit am lebhaftesten geführt wird, und wo er sich entscheiden wird und entscheiden muß. Wir meinen die „thomistische" Lehre von der praedeterminatio physica.

5. Daß Kajetan den Ausdruck physica praedeterminatio nicht gekannt habe, bedarf keiner Erwähnung; das Wort war ja überhaupt bis zum Jahre 1595[3]) dem theologischen Sprachgebrauche fremd, Kajetan starb aber bereits 1534. Allein auch die mit jenem Worte bezeichnete Sache anerkennt Kajetan weder als seine, noch als die Lehre des h. Thomas.

Die physische Prädetermination ist nach dem „Thomismus" eine zu jeder Thätigkeit der Kreatur, in concreto zur Willensthätigkeit erforderliche Einwirkung Gottes (motio), die der Willensthätigkeit — um bei dieser stehen zu bleiben — vorangeht (praemotio), sie physisch d. h. wirklich, wahrhaft, eigentlich und thätig hervorbringt, verursacht und bewirkt,

[1]) Vgl. Freiburg. Kirch. Lex. II. „Cajetan".

[2]) Ueber „die Ansichten der Theologen zur Zeit des Tridentinums" überhaupt, vgl. P. Schneemann S. J. „Die Entstehung der thomistisch-molinistischen Controverse", S. 84 ff. (Freiburg. Herder. 1879).

[3]) Vgl. Jahrg. 1. dies. Zeitschr. S. 168. n. 6.

nicht also nach Art der **moralischen** Ursachen blos zu dieser Thätigkeit ermuntert, auffordert u. s. w.; die endlich auf die Selbstentscheidung des Willens **bestimmend** einwirkt (determinans), ja **vor** dieser Entscheidung den Willen derart bestimmt (**praedeterminans**), daß mit unfehlbar sicherem Erfolge **nur diese Entscheidung des Willens** zu Stande kommen wird, mithin der Dissens des Willens unter der faktischen Einwirkung der Prädetermination undenkbar ist[1]).

Der Ton, in welchem sich die „Thomisten" zur Begründung dieser ihrer Lehre auf die Autorität Kajetans berufen, ist zwar etwas schüchtern, aber immerhin noch bestechend[2]). Zunächst wollen wir die von ihnen aus Kajetan beigebrachten Textstellen auf ihre Beweiskraft prüfen, sodann das direkte Beweisverfahren antreten.

6. Kajetan soll die „thomistische" Lehranschauung in seinem Kommentar zu 1. p. qu. 45. a. 5. vortragen. Sehen wir zu.

Der h. Thomas wirft an der eben angeführten Stelle die Frage auf, ob die schöpferische Thätigkeit Gott allein zukomme (utrum solius Dei sit creare). Seine bejahende Antwort auf diese Frage begründet der h. Lehrer durch den bekannten Satz: Gott allein kann das **Sein schlechthin** bewirken. Petrus Lombardus hatte dagegen gelehrt: Deus potest creaturae communicare potentiam creandi, ut creet **per ministerium**, non propria auctoritate. Die Entgegnung des h. Thomas ist in Kürze folgende: Eine Ursache, die nicht aus eigener Kraft (propria virtute) ihre Wirkung hervorbringt, sondern durch **ein Anderes**, ist eben deshalb eine **werkzeugliche** Ursache (causa instrumentalis). Dergleichen Ursachen setzen aber stets irgend etwas voraus, an dem sie ihre Wirkung äußeren. Die Schöpfung hat jedoch nichts zur Voraussetzung (creatio non fit ex aliquo praesupposito). Folglich kann kein Geschöpf, auch nicht aus mitgetheilter Kraft (instrumentaliter sive per ministerium), schöpferisch wirken.

Gegen diesen Beweis erhob nun **Durandus** in seinem Kommentar zum Lombarden den Einwurf, er supponire fälschlich, daß **jede geschaffene Ursache eine werkzeugliche Ursache** sei. Die Engel z. B. seien thätig, ohne von Gott zur Thätigkeit angeregt

---

[1]) Ebd. n. 7 ff. — Vgl. P. Schneemann a. a. O. S. 11 ff.

[2]) So heißt es beispielsweise bei **Alvarez** (de auxil. disp. 19. n. 11. p. 114): **Idem sentit Cajetanus.** — Und in der Summa operis de auxil Fr. Did. **Alvarez**, ab eodem auctore recognita et emendata (Trani 1625) lesen wir: Eandem sententiam **tuentur** Capreolus . . . **Cajetanus** (lib. 2. c. 1. p. 128).

zu sein[1]). — Kajetan weist diese Widerrede einfach mit dem Bemerken ab, die Beweisführung des Aquinaten stütze sich durchaus nicht auf den Satz: omnis causa secunda est instrumentum Dei. Der h. Thomas gehe nur auf den Gedanken des Magisters ein, und behaupte, falls eine geschaffene Ursache zur Schöpfungsthätigkeit herbeigezogen würde, wäre sie eo ipso eine werkzeugliche. Dieser Satz sei aber sehr wahr[2]). Uebrigens, fährt Kajetan fort, sei der Satz: omnis causa secunda est instrumentum Dei, ebenfalls wahr nnd der Lehransicht des h. Thomas entsprechend. Dieser liefere an einer anderen Stelle (de potentia q. 3. a. 7.) den Nachweis, daß kein Geschöpf thätig sein könne, außer es sei in vielfacher Weise von Gott bewegt (omnis causa secunda non agitur, nisi agatur a Deo multipliciter). Hierin liege, schließt Kajetan, keine Unzukömmlichkeit, im Gegentheil, weil jede geschaffene Ursache in ihrer Thätigkeit bis zur eigentlichen Wirkung Gottes, dem Sein, hinanreiche, müsse sie in Kraft der ersten Ursache thätig sein[3]).

7. Auf diese letzten Worte Kajetans berufen sich Alvarez u. a., um den Beweis herzustellen, daß Kajetan für die Prämotion

[1]) Ratio supponit falsum, scilicet quod omnis causa secunda sit causa instrumentalis respectu Dei. Hoc, inquit (Durandus), est falsum, quoniam angelus nullo modo movetur a Deo, cum agit. Cajetanus, in 1. p. qu. 45. a. 5. p. 406. edit. Venet. 1596.

[2]) Ad Durandum autem dicitur primo, quod ratio literae non eget illa propositione, scilicet omnis causa secunda est instrumentum Dei, sed illa, quaecumque causa assumeretur ad creationis actum, esset causa instrumentalis, quam constat non posse inficiari, quia secundum omnes creatio est propria actio solius Dei et quaecumque causa assumitur ad exsequendum propriam superioris actionem, constat quod ut instrumentalis causa adhibetur. Id. ib. — Diesen Lehrpunkt des h. Thomas bringt Ferrariensis in ausnehmend klarer Weise zur Darstellung in lib. 2. c. 21. p. 116b. edit. Paris. 1552.

[3]) Dicitur secundo, quod etiam illa propositio est vera, ut patet ex quaestionibus de potentia, qu. 3. a. 7., ubi angelus et omnis causa secunda non agit nisi agatur a Deo multipliciter, ut diffuse ibidem ostenditur. Nec inconvenit, imo oportet omnem actionem creaturae attingere ad effectum Dei, quia semper attingit ad esse, quod nulla causa dat nisi virtute primae causae, ut hic et in tertio contra Gent. c. 64. et 65. ostenditur. Cajetan. ib.

zeuge. — Zunächst ist es sicher überaus auffallend, daß gerade dieser flüchtige Hinweis Kajetans auf die beregte Stelle aus dem h. Thomas (de potent. qu. 3. a. 7.) die nächste Veranlassung war, warum Suarez seine frühere Exegese zu diesem Artikel vollständig änderte. Die vom h. Thomas hier vorgetragene Lehre hatte nämlich Suarez zur Annahme gebracht, der Engel der Schule lehre an dieser Stelle die Prämotion, habe aber diese Lehrmeinung in den beiden Summen, die Suarez das Testament des h. Lehrers nennt[1]), stillschweigend zurückgenommen. Nun war es aber, neben Kapreolus, gerade Kajetan, der Suarez zum Widerrufe dieser Annahme bewog, und zwar deshalb, weil Kajetan die in jenem Artikel niedergelegte Lehre im Einklang mit den sonstigen Anschauungen des h. Thomas befand[2]). Doch hierüber später mehr. So viel steht nach dieser Thatsache fest, daß die angezogene Stelle aus Kajetan dem „Thomismus" nicht sonderlich günstig sein kann. — Ferner ist zu bemerken, daß Kajetan an diesem Orte, wie die Natur der obschwebenden Frage es forderte, den uns beschäftigenden „thomistischen" Lehrpunkt nur äußerst flüchtig und gleichsam im Vorübergehen berührt. Durandus hatte, wie Kajetan ausdrücklich selbst hervorhebt, den vom Fragepunkte: utrum solius Dei sit creare, abliegenden Satz herbeigezogen und geleugnet: omnis causa secunda est instrumentum Dei. Kajetan wollte diesen Satz trotzdem nicht ganz unberücksichtigt lassen, weil er ihn eben für richtig und auch dem Sinne des h. Thomas entsprechend befand, und so verweist

---

[1]) Opusc. 1. de concurs. lib. 1. c. 11. n. 7. p. 50.

[2]) Nunc autem motus auctoritate Capreoli et Cajetani attentius consideravi discursum illius articuli et plane intellexi etc. De auxil. lib. 3. c. 38. n. 20. p. 181. — Propter haec verba dixi in lib. 1. de Auxiliis, D. Thomam in eo loco (de pot. qu. 3. a. 7.) sensisse, dari in causa secunda aliquid praevium actu inditum a causa prima ad agendum, illam vero sententiam postea tacite retractasse. Quae responsio rejicitur a novioribus Thomistis, et video, antiquiores etiam non ita de eo loco sensisse, nam Capreolus et Cajetanus, ut supra dixi, doctrinam illius articuli allegant et sequuntur, tanquam consentaneam et conformem doctrinae ejusdem sancti Doctoris, et ideo paulo diligentius articulum illum considerare libuit. Ibid. n. 11. p. 177.

er unter einigen flüchtigen Bemerkungen auf die Stelle aus qu. 3. de potent. a. 7. Wir haben es also offenbar mit einem abgekürzten Verfahren zu thun. — Endlich entscheiden hier nicht kurze und abgerissene Sätze und Texte, sondern der ganze Lehrbegriff ist Ausschlag gebend. Und dies um so mehr, da die von Alvarez u. a. beigebrachte Textstelle an und für sich die „thomistische" Lehre von der Prämotion nicht enthält, und, weil außerhalb des Weges der dort geführten Untersuchung liegend, keineswegs bestimmt und klar ist, demnach ihre Erklärung aus der Vergleichung mit anderen Stellen fordert, die sich mit unserer Frage ausschließlich beschäftigen und deren Lösung bezwecken, wie Suarez sehr richtig anmerkt[1]). An solchen Stellen fehlt es uns, wie wir sehen werden, nicht. Kajetan erklärt an andern Orten sehr häufig und ausdrücklich und in ausgedehnter Entwickelung den Satz des h. Thomas: causa secunda non agitur, nisi agatur a prima, bezw. in virtute primae. Den kurzen und bündigen Inhalt aller seiner diesbezüglichen Erörterungen bietet er uns in folgenden „resumirenden" Worten, die in Wahrheit eine „modica philosophia" sind: Non solum dependemus in esse et conservari a primo agente Deo glorioso, sed in operari, ita quod ipso non cooperante non possemus operari quacumque operatione, etiam si conservaret nobis esse, et operativa omnia principia in nobis[2]). Also ist nach Kajetan die vom h. Thomas zur Thätigkeit der Geschöpfe mit solchem Nachdruck als nothwendig hingestellte Bewegung Gottes (motio Dei) keineswegs eine der geschöpflichen Thätigkeit voran-

[1]) Haec ergo sententia et doctrina (de concursu simultaneo) adeo est constans apud Cajetanum, ut verisimile non sit in locis citatis capit. 27 (1. p. qu. 45. a. 5) sensisse contrarium, cum nec id exprimant nec adeo sint distincta, ut credendum sit per oblivionem contrarium docuisse. Potius ergo ex illis locis inter se collatis colligendum est (quod de Capreolo etiam intelligatur) intellexisse Cajetanum, ad veritatem omnium locutionum D. Thomae in hac materia et ad explicandos varios modos, quibus dicere solet causam primam juvare secundam, sufficere influentiam Dei in ipsam causam secundam, qua illi det esse virtutemque nativam seu permanentem ad operandum et concursum simultaneum, quo in ejus effectum influit. Id. ib. c. 35. n. 15. p. 165.

[2]) Cajetan. in 1. 2. qu. 109. a. 1.

gehende (praemotio), sondern eine gleichzeitig mitwirkende (cooperatio). Ehe wir jedoch für diese Wahrheit den direkten Beweis weiter ausführen, wollen wir vorerst noch eine andere von den „Thomisten" herausgehobene Stelle Kajetans besprechen. Nur Eines müssen wir bereits hier einfügen. Es herrscht eine erstaunlich merkwürdige Uebereinstimmung zwischen den Erklärungen, die Kajetan dem h. Thomas gibt, und den von Suarez gebotenen, während durchwegs der auffallendste Gegensatz zwischen den Kommentaren der „Thomisten" und denen Kajetans sich kundgibt. Auf den letztgenannten Gegensatz macht Suarez häufig aufmerksam, wie er denn auch auf die große Verschiedenheit hinweist, die zwischen der soeben von uns angegebenen Erklärung Kajetans und der zur gleichen Stelle des h. Thomas (1. 2. qu. 109. a. 1.) von Alvarez angewendeten, sich vorfindet[1]). Dieser Gegensatz und jene Uebereinstimmung werfen ein grelles Licht über die jüngst wieder gegen Suarez reproduzirte Anklage, „er sei ein vir ad eludenda S. Thomae testimonia solertissimus". Das Gegentheil ist hier, wie ja so häufig bei dergleichen allgemeinen Anschuldigungen, der Fall. Die Wahrheit dieser Behauptung wird uns Kajetan selbst im Verlaufe unserer Abhandlung bis zur Evidenz bezeugen.

8. Als zweite Stelle, an welcher Kajetan dem „thomistischen" Gedanken Ausdruck geben soll, wird sein Kommentar zur 1. p. qu. 115. a. 6. bezeichnet. — Der h. Thomas behandelt am genannten Orte die Frage, ob die Himmelskörper auf die ihren Einflüssen ausgesetzten Dinge nöthigend einwirken. Kajetan untersucht auch seinerseits die proportio coelestis corporis ad haec infe-

---

[1]) Den Gegensatz zwischen den Erklärungen, die Kajetan und Alvarez zu 1. 2. qu. 109. a. 1. schrieben, hebt Suarez in folgender Weise hervor: Longe aliter (quam Alvarez) exposuit ibi Cajetanus; nam (dicta quaestione 109. art. 1. in principio) dicit afferre D. Thomam illud principium, quod agens secundum indiget motione primi agentis ad movendum, ut ostendat, quod non solum dependemus in esse et conservari, sed etiam in operari, itaque ipso non cooperante non possemus operari, ubi per illam motionem intelligit divinam cooperationem, et nihil aliud existimat necessarium. L. c. c. 38. n. 8. p. 176. Cf. Suarez, disp. metaph. disp. 22. sect. 1. n. 6. p. 803.

riora corpora, und kommt zu dem gleichen Resultate, wie der Aquinate: eine Einwirkung der Himmelskörper auf unsere Körperwelt könne nicht in Abrede gestellt werden. Patet enim coelum agere in haec corpora et coelum cum his corporibus causare effective aliquid. Den Zusammenhang der Wirkungen der Erdkörper mit den Wirkungen der Himmelskörper begründet Kajetan dadurch, daß erstere nur dann wirken, wenn sie von den letzteren angeregt werden, daß folglich ihre Mitwirkung durch diese Einwirkung bedingt ist. Nunquam agentia inferiora coagunt coelo nisi simul patiantur a coelo, quoniam non movent nisi mota. Demnach besteht eine Unterordnung zwischen beiden Körperwelten; die Erdkörper sind eben nur dann mitthätig, wenn sie der Natur nach früher von den Himmelskörpern zur Thätigkeit angeregt wurden. Ordo vero est, quia prius naturaliter est inferiora corpora pati et moveri a coelo, quam coagere illi. — Das sind die von Alvarez u. a. aus dem Kommentar Kajetans erhobenen Texte — und der Beweis? Man kann ja dieses Alles ganz wohl zugeben, ohne dem „Thomismus" auch nur das geringste Zugeständniß zu machen. Oder sollen diese Texte wirklich darthun, daß Gott früher die freie Willensthätigkeit anbahne, anrege, sie ursächlich bestimme und bewirke, kurz die Willensthätigkeit prädeterminire? Mit nichten. Diese ganze gegen Avicenna gerichtete Argumentation hat mit der „thomistischen" Prädetermination nichts gemeinsam. Mit Recht fertigt daher Suarez den Appell an diese Stelle mit den wenigen Worten ab: Non de concursu Dei, sed de influentia coelorum tractat, de qua est ratio longe diversa[1]). Aber auch zugegeben, es läge in den angeführten Texten irgendwelche beweisende Kraft, so schwindet diese vollständig durch die sofort folgenden Erklärungen Kajetans. Jede Einwirkung, sagt er, erleidet eine Modifikation durch die Verfassung des Dinges, das in Folge von ihr eine Thätigkeit entwickelt[2]). Wenngleich also die Wirkungen unserer Körperwelt sammt allen ihren Umständen von den Einflüssen der Himmelskörper abhingen, dürften

---

[1]) De auxil. lib. 3. c. 39. n. 3. p. 129.

[2]) Omne esse et agere cujuscunque modificatur secundum dispositionem recipientis esse aut elicientis actionem. In p. 1. qu. 115. a. 6. p. 550.

sie doch nicht in allen ihren Umständen auf diese, als ihre Ursache, zurückgeführt werden. Die Umstände dieser Wirkungen sind eben von der Disposition der Körper bedingt, und werden durch diese modifizirt d. h. erhalten ihre Eigenart und Bestimmtheit; es ist sonach die Beschaffenheit der Wirkungen unserer Erdkörper theils den Einflüssen der Himmelskörper, theils den Modifikationen, die jener Einfluß in der Mitwirkung der Erdkörper erleidet, zuzuschreiben[1]). — Diese letzten Bemerkungen Kajetans schaffen uns eine gerade und offene Bahn zur Darlegung seiner Lehre über die Einwirkung Gottes auf die freie Thätigkeit des Willens. Zu diesem Angelpunkte unserer Frage wollen wir uns nunmehr wenden, denn aus allen Kommentaren Kajetans zur Summe des h. Thomas vermochte der „Thomismus" nur die beiden besprochenen Stellen zu Gunsten seiner Lehransicht zu erheben.

9. Den eigentlichen Fragepunkt bespricht und mußte Kajetan dort besprechen, wo der h. Thomas die Frage aufwirft, ob der göttliche Wille den freien Willen nöthige (utrum voluntas Dei necessitatem rebus voluntatis imponat). In seinem Kommentar zu 1. p. qu. 19. a. 8. legt Kajetan den Kern des Streitpunktes bloß.

Duns Skotus hatte den Satz aufgestellt: Wenn Gott mit Naturnothwendigkeit auf die Geschöpfe einwirkt, nöthigt er diese (causa movens in quantum mota si necessario movetur, necessario movet). Diesen Satz begründete Skotus in folgender Weise: omnis causa secunda est movens in quantum mota a prima, quia nulla causa secunda agit aliquid nisi in virtute primae;

---

[1]) Consequens est, et quod influxus coelestes in his corporibus modificantur juxta conditiones eorum, ac per hoc effectus non oportet imitari causas coelestes tantum, sed oportet esse tales, quales ex influxu coeli recepto et modificato in tali materia consequuntur. Et si his adjunxeris, quod coagere horum inferiorum modificatur secundum proprias conditiones horum et passiones eorundem a coelo, consequens erit, quod actio istorum, quamvis subordinetur actioni coelesti, non tamen reducitur secundum omnem ejus conditionem in causam aliquam coelestem puram, sed modificatam corpori, ut patienti. Ibid.

ergo si necessario movetur, necessario movet[1]). Hören wir nun wie Kajetan die dem h. Thomas entnommene und von den „Thomisten“ bis zur physischen Prädetermination gesteigerte Prämisse auslegt, und entscheiden wir dann, auf welcher Seite der streitenden Parteien der h. Thomas nach dem Urtheil seines Kommentators steht. Zu der Prämisse: causa secunda est movens in quantum mota a prima, bemerkt Kajetan, daß sie einen doppelten Sinn zulasse. Sie könne nämlich besagen, die Bewegung oder Einwirkung (motio) Gottes gehe der Thätigkeit des Geschöpfes **voran**. Auf diese Weise bewege z. B. der Stock, den die Hand in Bewegung versetzte, einen Stein. Es könne der obige Satz aber **auch** besagen, das Einwirken Gottes sei **ein inneres Mitwirken** mit der Thätigkeit der Kreatur. Nur in diesem Sinne sei der beregte Satz wahr. Kajetan erklärt seine Unterscheidung sofort durch ein Beispiel. Wenn der Wille, sagt er, etwas wolle, sei es nicht erforderlich, daß Gott durch eine vorangehende Einwirkung mitwirke, sondern es genüge und sei nothwendig, daß Gott einfach innerlich zur Willensentscheidung mitwirke. Diese Mitwirkung Gottes schädige aber in keiner Weise die Willensfreiheit; der Wille handele frei, weil er freithätig den Konkurs Gottes verwendet[2]). Hiermit fällt der Einwurf des Duns Skotus in sich zusammen. Denn mag Gott mit Noth-

[1]) Cajetan. in 1. p. qu. 19. a. 8. p. 203.

[2]) Ad primam autem rationem Scoti multipliciter responderi potest. Primo distinguendo ly mota seu ly movetur. Dupliciter enim contingit secundam causam moveri a prima. Uno modo motione praevia propriae actioni, sicut baculus movet lapidem motus a manu. Alio modo motione cooperativa intrinsece propriae actioni. Et quidquid sit de majore (causa movens in quantum mota, si necessario movetur, necessario movet) in primo sensu, in secundo tamen est falsa, in quo tamen verificatur minor (omnis causa secunda est movens — in quantum mota a prima). Non enim oportet cum aliquis vult aliquid, seu cum sol illuminat, primam causam praevia motione cooperari, sed sufficit et exigitur, eam intrinsece cooperari tali electioni, et hoc, quia cooperatio in unoquoque est secundum naturam uniuscujusque, sic enim disponit omnia suaviter. Unde sive necessario sive libere cooperetur Deus, nihil minus creata voluntas libere utitur illa cooperatione. Ibid. p. 204.

wendigkeit oder Freiheit auf den Willen einwirken, der Wille handelt in jedem Falle freithätig. Fürwahr, entschiedener kann der „Thomismus“ nicht desavouirt werden. Kajetan verwirft das Fundamentaldogma des „Thomismus“, den Angelpunkt des ganzen Systems — die praevia motio. Diesen Schluß zieht Suarez aus Kajetans Erwiederungen auf die Einwürfe des Duns Skotus an vielen Stellen seiner Werke, wie wir bald sehen werden; und Molina, den man ja immer jenen beizuzählen beliebt, nach deren Urtheil der h. Thomas die praemotio physica lehrt, wurde gleichfalls durch Kajetans Antworten auf die Einwendungen des Duns Skotus zur gegentheiligen Ansicht bestimmt. In der Concordia sowohl, als in seinem Kommentar zur Summe des h. Thomas lesen wir in wörtlich übereinstimmender Weise diese Worte: forte neque Divus Thomas a nobis dissentit; Cajetanus namque, qui modum loquendi Divi Thomae servat, ita . . . suam ac Divi Thomae sententiam interpretatur, ut prorsus nobiscum consentiat[1]).

10. Kajetan gibt aber noch fernere, äußerst bedeutungsvolle Erklärungen zu dem Satze des Skotus: causa secunda est movens in quantum mota a prima. Er sagt, auch jener Zwischensatz: inwieferne sie bewegt wird (in quantum mota), sei doppelsinnig. Wolle man diesen Satz dahin erklären, Gott allein sei thätig, dann sei er falsch; soll er aber bedeuten, daß Gott mitwirke und Mitursache sei, dann sei er wahr. Denn, fügt er erklärend bei, die Geschöpfe entfalten in Wirklichkeit eine eigene Thätigkeit, und wirken nicht allein in Kraft der ersten Ursache, sondern auch aus eigener Kraft (ex virtute propria). Wenn also auch die Voraussetzung des Duns Skotus, daß nämlich Gott mit Nothwendigkeit auf die Geschöpfe einwirke, angesetzt wird, verbleibt nichtsdestoweniger die Willensthätigkeit eine freie. Zur Verdeutlichung dieses seines Schlusses entwickelt sodann Kajetan auch hier die Gedanken, die wir ihn oben betreffs der Einflüsse der Himmelskörper auf die sublunarischen darlegen hörten. Sein Gedankengang ist folgender. Die Einwirkung Gottes erhält je nach der Naturanlage der Kreatur ihre Eigenart. Somit ist die Thätigkeit der

---

[1]) Concordia, qu. 14. a. 13. disp. 26. p. 153. — In 1 p. qu. 14. a. 13. disp. 6. p. 176. Cf. Conc., qu. 23. disp. 1. memb. 7. p. 477.

Kreatur nicht ausschließlich auf die Einwirkung Gottes zurückzuführen, sondern auch auf die Eigenthümlichkeit des Geschöpfes, aus der sich eben die bestimmte Art der Thätigkeit ergibt[1]). Der freie Wille ist es nach Kajetan, welcher der Einwirkung Gottes ihre Bestimmtheit und Eigenart gibt, den Konkurs der ersten Ursache modifizirt und determinirt.

Auch diese Anschauungen stehen mit dem von Bannez inaugurirten „Thomismus" im hellsten Widerspruche. Bannez leugnet dies denn auch keineswegs, er tadelt vielmehr in seinem Kommentar zu derselben Stelle des h. Thomas, die wir eben nach Kajetan besprachen, die Ausführung des letzteren energisch[2]). Bannez hält die Behauptung Kajetans, daß die Einwirkung Gottes durch die Kreatur eine Modifikation erleide, für falsch[3]). Gott wirkt, sagt er, in allen Kreaturen was er will und wie er will[4]). Es hieße in Gott eine Unvollkommenheit annehmen, wollte man behaupten, seine Mitwirkung erhalte ihre Eigenart und Bestimmtheit durch die geschöpflichen Ursachen[5]). Hierin sieht Bannez geradezu eine Unmöglichkeit[6]). Nach ihm ist Gott die Ursache von allem, er determinirt alles, kann aber

---

[1]) Stat causam secundam necessario moveri a prima, et cum hoc, ipsum moveri modificari ex natura causae secundae et sic movere causae secundae non provenit ex moveri tantum, sed ex moveri et modo proprio ipsius causae secundae. Ex tali autem modo consurgere potest, quod non necessario movet. L. c.

[2]) Displicet, quod ait (Cajetanus), virtutem primae causae modificari per causam secundam, non tamen impediri. Bannez, in 1. p. qu. 19. a. 8. p. 244.

[3]) Quod quidem ego falsum reputo, si de prima causa universalissima, qualis est divina voluntas, intelligatur. Id. ib.

[4]) Causa secunda non potest ... modificare concursum universalissimae causae, quae omnia operatur in omnibus, quod vult et quomodo vult. Id. ib.

[5]) Esset ponere maximam imperfectionem in Deo, asserere, quod, quemadmodum idem concursus solis producit distinctos effectus, quia modificatur per distinctas causas inferiores, ita concursus divinae voluntatis, quantum est ex parte sua, manet indifferens, sed modificatur et determinatur per distinctas causas inferiores. Id. ib.

[6]) Immediatus concursus divinae voluntatis consideratus ut se tenet ex parte agentis, impossibile est, quod modificetur ab aliquo inferiori. Id. ib.

durch nichts determinirt werden[1]. — In gleicher Weise spricht Alvarez. Nach ihm ist es Gott selbst, der seinem Konkurs Bestimmtheit und Eigenart gibt, und die Kreatur zu der ihrer Naturanlage eignenden Thätigkeit determinirt. Sein Konkurs kann seitens der Kreatur keinerlei Modifikation oder Bestimmung erleiden[2]. — Und dennoch lehrt der h. Thomas so nachdrücklich das Gegentheil. Oder was bedeuten denn folgende Lehrsätze des Heiligen: Per eam (causam secundam) determinatur quodammodo actus causae primae ad hunc effectum (de verit. qu. 5. a. 9. ad 10); secunda agentia sunt quasi particulantia et determinantia actionem primi agentis (cont. gent. lib. 3. c. 66); licet causa prima maxime influat in effectum, tamen ejus influentia per causam proximam determinatur et specificatur (de potent. qu. 1. a. 4. ad 3.). Mit Recht schließt Suarez aus diesen Texten, daß die diesbezügliche Lehrmeinung des h. Lehrers keinem Zweifel unterstehe (haec doctrina est aperte D. Thomae), und er stellt sich auch hier wieder an die Seite Kajetans, der in der That in dieser Frage nur der Interpret der Gedanken des h. Thomas ist[3]. — Aber Bannez und seine Schule hatten triftige Gründe, sich entschieden für die entgegengesetzte Lehre auszusprechen. In seiner unerschrocken freien Sprache bekennt Bannez ein, daß dieser Lehrpunkt für die Gnaden- und Prädestinationslehre von grundlegender Bedeutung sei; denn sobald die Wirkung der Gnade von dem freien Willen des Menschen abhängig gemacht wird (sagt Bannez) und durch diesen modifizirt wird, so daß unter der Einwirkung der gleichen Gnade der eine Mensch sich bekehrt, der andere nicht, der eine die Gnade zu größerer, der andere zu geringerer Wirkung bestimmt; dann bricht selbstverständlich das ganze „thomistische" Gnadensystem in sich zusammen. Kein Wunder, daß Bannez obige Sätze rundweg Paralogismen, und ihre Vertreter Ignoranten nennt, die dem Pelagianismus nahestehen[4]. Es fragt sich eben nur, wo der h. Thomas und sein Kommentator Kajetan gestanden! —

---

[1]) Omnia determinat (Deus) et a nullo determinatur. Id. in 1. p. qu. 23. a. 3. p. 277.

[2]) Concursus Dei generalis non est indifferens secundum se, neque modificatur aut determinatur a causis secundis, alias penderet ab illis; sed ipse Deus determinat suum concursum et modificat illum in causis secundis, et determinat causas secundas ad operandum conformiter ad conditionem suae naturae. Alvarez, de auxil. disp. 26. p. 224.

[3]) Suarez, de auxil. lib. 3. c. 36. p. 168; vgl. P. Schneemann a. a. O. S. 61 ff.

[4]) Haec doctrina valde notanda est pro materia de gratia et praedestinatione, in qua multi paralogizantur putantes, quod liberum arbitrium hominis modificet aequalem concursum et auxilium Dei, determinans illud ad magis vel minus

11. Daß Suarez die eben entwickelte Lehre Kajetans mit Recht doctrina constans apud Cajetanum genannt habe[1]), beweist in noch verstärkter Weise der Kommentar Kajetans zu 1. p. qu. 14. a. 13. Der h. Thomas fragt an diesem Orte: Utrum scientia Dei sit futurorum contingentium, eine Frage, die selbstredend im engsten Anschluß an unsere Untersuchungen steht. Kajetan beschäftigt sich abermals mit Duns Skotus, der einen Widerspruch in dem Satze finden zu müssen glaubt: aliquid contingenter fieri, et primam causam necessario causare. Wiederum stützt sich der doctor subtilis auf das Axiom, das Kajetan den Achilles des Skotus nennt: omnis causa est movens in quantum mota a prima. Kajetan replizirt auch hier, das Axiom sei doppelsinnig. Die von Gott ausgehende Einwirkung könne entweder als eine der geschöpflichen Thätigkeit vorangehende — praevia motio — oder als eine mit der eigenen Thätigkeit der Geschöpfe mitwirkende — motio cooperans intrinsece — gedacht werden. Letzteres sei festzuhalten. Hören wir Kajetans Urtheil über diese wichtige Frage, das zugleich die schärfste Verurtheilung des „Thomismus" einschließt. Causa cooperans intrinsece, cooperatur unicuique secundum modum ejus, cui cooperatur. Talis est autem cooperatio primae causae, de qua scriptum est, quod attingit a fine usque ad finem fortiter et disponit omnia suaviter, juxta scilicet modum cujusque cooperans unicuique (p. 157). Zu diesem durchschlagenden Ausspruche Kajetans bemerkt Suarez: Quae Cajetani verba plurimum notanda sunt, non potuit enim brevius et clarius totam nostram sententiam comprehendere, et insinuare, in quo consistat fortis et suavis dispositio Dei in nostri liberi arbitrii motione[2]). Und in der That, der „Thomismus" verlangt eine motio praevia — eine praemotio Gottes, damit die Kreatur

---

efficiendum. Et ita solent aliqui ignoranter dicere, quod cum aequali auxilio gratiae unus convertatur et alius non. Qua via facile inciditur in errorem Pelagianorum. In 1. p. qu. 19. a. 8. p. 244.

[1]) De auxil. lib. 3. c, 35. n. 15. p. 165.

[2]) Opusc. 1. de concurs. lib. 1. c. 6. n. 1. p. 25. Denselben Text bespricht Suarez Disp. Metaph. 22. sec. 2. n. 20. p. 815.

sich bethätige; Kajetan dagegen bekennt sich gleich den Gegnern des „Thomismus" zu einer cooperatio, einer mitwirkenden Thätigkeit Gottes, unter bestimmt ausgesprochener Verwerfung einer vorangehenden, prämovirenden Thätigkeit. Somit konnte Suarez mit vollster Berechtigung von Kajetan behaupten: Aperte in divino concursu admittit cooperationem, et negat praeviam motionem[1]). Auch hebt er den ausgesprochenen Gegensatz zwischen den modernen „Thomisten" (moderni Thomistae) und Kajetan mit Fug und Recht hervor, indem er bezüglich Kajetans beifügt: quia praeviam motionem non agnovit[2]). Bereits vor Suarez hatte Molina die eben aufgeführten Ansichten Kajetans zu den seinigen gemacht, und gegen Duns Skotus ganz in derselben Weise, wie Kajetan, polemisirt. Nach Molina ist der natürliche Konkurs Gottes keineswegs ein Einwirken Gottes auf die nächste Ursache, z. B. das Willensvermögen, sondern ein gleichzeitiges Bewirken der geschöpflichen Thätigkeit, z. B. des Willensaktes. Der Wille wirkt also nicht, weil und nachdem Gott früher auf ihn eingewirkt, sondern der Konkurs Gottes und der Wille wirken gleichzeitig ein und dasselbe d. h. den Willensakt. Sehr richtig bemerkt Molina, Kajetan lehre: motionem illam (Dei) non esse propriam, quasi causa secunda motionem aliquam praeviam accipiat a prima, sed esse causam primam intime cooperari cum causa secunda in effectum. Diese Lehre glaubt aber Molina für seine eigene halten zu dürfen: causam primam una cum secunda intime influere per concursum generalem immediate in effectum absque actione aliqua in causam[3]). Endlich bespricht auch Vasquez die Antwort Kajetans auf die Einwürfe des Duns Skotus mit dem Bedeuten: Optime respondet Cajetanus. Und er fügt, vollständig im Sinne Kajetans, erklärend bei, daß allerdings gewisse Ursachen eine ihrer Thätigkeit vorangehende Anregung benöthigten, wie das von Kajetan beigebrachte Beispiel des Stockes, der einen Stein bewege, darthue; allein unser Willensvermögen bedürfe sicherlich keiner der-

[1]) De auxil. lib. 3. c. 35. n. 14. p. 165; cf. ib. n. 15.
[2]) Ib. c. 28. n. 3 sq. p. 127.
[3]) Molina, in 1. p. qu. 14. a. 13. disp. 11. p. 188; Cf. Concord. qu. 14. a. 13. disp. 35. p. 205.

artigen Bewegung Gottes zu seiner Bethätigung, er fordere vielmehr (da es für sich allein nicht thätig sein könne) eine blos mithelfende und mitwirkende Bewegung Gottes[1]).

12. Unterbrechen wir hier die Darstellung der Lehrmeinungen Kajetans, um einen Blick auf die einschlägigen Anschauungen des Ferrariensis zu werfen. — Wir können, will uns bedünken, aus Kajetans Gedanken die seines Ordensbruders a priori erschließen. Die beiden Kommentatoren sind Zeitgenossen, gehörten demselben Orden, ja derselben Ordensprovinz an, machten vollständig den gleichen Studiengang durch, und standen in späteren Jahren in wissenschaftlichem Briefverkehr[2]). Es dürfte demnach ein bei Quetif[3]) angemerkter Satz betreffs einer speziellen Frage (der unbefleckten Empfängniß der allerseligsten Jungfrau) auch verallgemeinert seine Richtigkeit haben: Ferrariensemque et Cajetanum idem ambos semper sensisse. Betreffs unserer Frage scheint für die übereinstimmende Ansicht beider Männer die Bedeutung und Tragweite der Lehrsätze, um die es sich handelt, in entscheidender Weise zu sprechen. Es sind diese unfraglich grundlegend für das richtige Verständniß des h. Thomas, und weisen in dieser ihrer Eigenschaft eine Meinungsverschiedenheit der beiden als Schüler und Lehrer gleichzeitig das System des h. Thomas lernenden und lehrenden Männer als undenkbar zurück.

Diese apriorischen Schlüsse finden nach unserem Dafürhalten eine vollwerthige Bestätigung durch die Vergleichung der Lehren beider Kommentatoren. — Duns Skotus begründete, wie wir hörten, seine Behauptung, die Kreatur wirke mit Nothwendigkeit, falls Gott mit Naturnothwendigkeit auf sie einwirkte, in folgender Weise: causa movens in quantum mota, si necessario

[1]) At nostra voluntas certe non eget hoc pacto motione Dei, ut ipsa operetur et se moveat, sed motionem Dei solum exposcit ut adjutricem et cooperatricem, quia ipsa sola operari non valet. Vasquez, in 1. p. disp. 100. c. 3. n. 7. p. 493.

[2]) Es ist uns noch ein Antwortschreiben Kajetans auf eine wissenschaftliche Anfrage des Ferrariensers erhalten: Ad magistrum Fr. Franciscum Ferrariensem Ord. Praed., magistrum studentium Bononiae, super duo de conceptu entis quaesita. Romae 1509.

[3]) L. c. p. 60.

movetur, necessario movet; sed omnis causa secunda est movens in quantum mota a prima. Auf diese Argumentation antwortet Ferrariensis beinahe wörtlich, wie Kajetan es gethan. Es könne, sagt er, bei der Einwirkung Gottes auf die Kreatur von keiner Priorität der Zeit nach die Rede sein; an eine Priorität könne hier überhaupt nur insoferne gedacht werden, als die Kreatur in Kraft der ersten Ursache wirke, das Wirken selbst oder die Wirkung geschehe zugleich. — Zur leichteren Vergleichung wollen wir die Antworten der beiden Kommentatoren einander gegenüberstellen.

Cajetanus.

Prioritas universaliter non est secundum aliquam quasi durationem naturae, ut in uno instanti naturae effectus attingatur a prima causa, et in alio a secunda .. sed .. in eodem tamen instanti naturae ab utraque effectus attingitur.

Secunda causa nullum effectum producit nisi virtute primae concurrente et conjungente virtutem secundae suo effectui.

Effectus secundae causae in nullo priori habet necessariam habitudinem ad primam[2]).

Ferrariensis.

Causa prima producens effectum mediante causa secunda non in aliqua priori duratione attingit effectum, in qua non attingatur a causa secunda, licet dicatur prius agere in quantum secunda non agit nisi virtute primae; unde non[1]) oportet, ut effectus in aliquo priori instanti habeat necessitatem a causa prima, sed simul productus a causa necessaria et contingente propter causae secundae contingentiam et ipse contingentiam habet[2]).

Ferrariensis hält gemeinhin die Terminologie des h. Thomas unverändert bei. So auch hier bei Anwendung des Prinzips: causae secundae non agunt nisi in virtute primae. Für uns unterliegt es keinem Zweifel, daß Ferrariensis dieses Axiom im Sinne Kajetans verstanden: virtute primae concurrente. Dafür spricht die zitirte Stelle selbst, und die sonstige Uebereinstimmung der Ansichten beider Theologen, für die wir zahlreiche Beispiele

[1]) Die im Jahre 1555 zu Venedig erschienene Ausgabe des Kommentars zur Sum. cont. gent. hat, wie an anderen Stellen, so auch hier, einen sinnstörenden Druckfehler, indem das non vor oportet fehlt. Wir zitiren nach der ersten (Pariser) Ausgabe vom Jahre 1552.

[2]) In 1. p. qu. 14. a. 13; qu. 19. a. 8; in lib. 2. c. 67. p. 72b.

im Verlaufe unserer Abhandlung vorführen werden. So sagt, um sofort ein derartiges Beispiel zu bieten, Ferrariensis zu der Behauptung des Duns Skotus, der Wille müsse seine Thätigkeit vollkommen in seiner Gewalt haben, dieser Satz sei falsch, falls er besagen solle, der Wille genüge sich selbst zur Thätigkeit und schließe jede mitwirkende Ursache (causatio cujuslibet concurrentis) aus; der Wille sei in der Weise ein hinreichendes Prinzip seiner Thätigkeit (sufficiens causa proxima), daß er die Mitwirkung einer anderen Ursache (Gottes) keineswegs ausschließe (non tamen excluditur, quin Deus ad illam (volitionem) tamquam causa proxima concurrat, lib. 3. c. 89. p. 322). Als Grund für diese Entgegnung führt Ferrariensis mit Kajetan diesen an: omnis causa creata necessario dependet a prima causa sicut in essendo, ita et in causando. Auch Suarez hat oft und vielfach den Beweis erbracht, daß der h. Thomas durch das obengenannte Prinzip nichts anderes zum Ausdruck bringen wollte, als die Nothwendigkeit der göttlichen Mitwirkung zu jedweder Thätigkeit der Kreaturen (quia agere non possunt, nisi Deus illorum effectibus et actionibus esse influat, quod facit per concomitantem concursum, et ratione illius omnia agere in virtute Dei[1]).

Nichtsdestoweniger zählt Suarez den Ferrarienser jenen Autoren bei, welche die Prämotion annahmen. Der einzige Grund jedoch, der ihn (und auch die Konimbrizenser[2]) zu dieser Annahme bestimmte, bildet nach seinem eigenen Geständnisse eine Stelle aus dem Kommentar zu lib. 3. c. 70. Diese Stelle ist aber wiederum ein beinahe wörtliches Zitat aus dem Werke des h. Thomas de potentia (qu. 3. a. 7.), auf welches Ferrariensis ausdrücklich verweist (advertendum ex doctrina S. Thomae de pot. qu. 3. a. 7. ad 7.). Dieser Artikel aus de potentia qu. 3. war es aber gerade, der Suarez aus sämmtlichen Werken des Aquinaten die größten Schwierigkeiten bereitete, und den er in den verschiedensten Schriften immer wieder in Untersuchung zieht. In der 2. Sektion der 22. Disputation seiner Metaphysik bespricht Suarez dreimal diese Stelle aus Thomas mit spezieller Bezugnahme auf Ferrariensis, und gesteht zu, daß letzterer

[1]) De auxil. lib. 3 c. 38. p. 177. In Uebereinstimmung mit Kajetan und unter Berufung auf ihn bespricht Suarez diesen Punkt auch Disp. Metaph. 22. sect. 2. n. 51. p. 824.

[2]) In Phys. Arist. lib. 2. c. 7. qu. 13. a. 1. p. 355. edit. Colon. 1602.

einzig nur durch jenes Zitat aus dem h. Thomas zur Annahme der Prämotion (wie Suarez glaubt) gebracht worden sei (nulla ratione, sed solum quodam testimonio D. Thomae qu. 3. de potent. a. 7.). Suarez selbst kam in dieser Untersuchung zu dem Schlusse: existimo D. Thomam tacite retractasse illam doctrinam in parte prima, n. 52.). In seinem späteren Werke de concursu oder, wie Suarez es zu zitiren pflegt, de auxiliis (lib. 1. c. 11. n. 6. p. 50) verharrt er bei der Meinung, der h. Thomas habe in jenem Artikel (de potentia) wirklich die Prämotion gelehrt, aber diesen Lehrpunkt später stillschweigend zurückgenommen. In dem noch späteren Werke[1]) de vera intelligentia auxilii efficacis hält Suarez (c. 40. p. 605) immer noch an dieser Ansicht fest. Erst in seinem größten Werke über die Gnade (de auxiliis gratiae) kommt er von dieser Meinung zurück. Zunächst bewog ihn hierzu, wie er selbst sagt, die Autorität Kajetans (Nunc autem motus auctoritate Capreoli et Cajetani attentius consideravi discursum illius articuli, lib. 3. de auxiliis c. 28. p. 177.). Suarez sah, daß diese beiden Theologen sich auf die öfters genannte Stelle aus Thomas beriefen, trotz ihrer von Suarez getheilten Anschauungen über die Prämotion. Dies bewog ihn den Text des h. Thomas abermals einer genauen Prüfung zu unterziehen, deren Resultat der Erweis

[1]) Wir sind trotz der gegentheiligen Ansicht der ersten Herausgeber dieses Werkes, der auch die neuesten Pariser Herausgeber nicht zu widersprechen versuchen (cet ouvrage, à ce qu'il semble, est le dernier qu'ait composé Suarez), der festen Ueberzeugung, daß die Schrift de vera intelligentia etc. keineswegs das letzte Werk des P. Suarez ist. Niemals beruft sich Suarez in dieser Schrift auf sein größtes und bedeutendstes Werk über die Gnade (de auxiliis gratiae); selbst da, wo er auf eine weitläufigere Behandlung einschlägiger Gegenstände in anderen seiner Werke zurückverweist, erwähnt er der viel weitläufigeren und eingehenderen Untersuchungen über dieselben Gegenstände in seinen Büchern de auxiliis, nicht mit einer Silbe. Auch behauptet Suarez in der Schrift de vera intelligentia etc. wiederum ausdrücklich, der h. Thomas habe im 7. Artikel de potentia qu. 3. die Prämotion gelehrt, diese Ansicht aber später stillschweigend zurückgenommen; aber auch an dieser Stelle finden wir seiner so sorgfältigen und ausgedehnten Prüfung des genannten Textes, die er im 3. Buche de auxiliis anstellt, mit keinem Worte Erwähnung gethan, obwohl er doch in jenem 3. Buche de auxiliis seine frühere Ansicht betreffs des h. Thomas vollständig zurücknimmt und den erwähnten Text des h Thomas im Sinne seines eigenen Systems in gedehnter Erörterung erklärt. Man könnte allerdings einwenden, die Bücher de auxiliis seien zur Zeit der Abfassung des Werkes de vera intelligentia etc. gerade unter dem Verbote der Veröffentlichung

ist, Thomas kenne auch an jener Stelle die Prämotion nicht[1]). Die vielen Anfeindungen, die Suarez wegen dieser Sache seitens der „Thomisten“ zu erdulden hatte, und noch bis zur Stunde erdulbet, fallen somit in letzter Linie auf den alter Thomas Kajetan und den princeps Thomistarum Kapreolus zurück. — Doch wenden wir uns wieder zu Ferrariensis. Dieser hat den vielfach erwähnten Artikel 7 aus de pot. qu. 3. fast wörtlich in seinem Kommentar (lib. 3. c. 70) hinübergenommen. Er kann also ebensowenig die Prämotion in den allegirten Texten lehren, als der h. Thomas selbst dies gethan. Ueberhaupt bedient sich Ferrariensis, wie bemerkt, derart der Terminologie des h. Thomas, daß eine Erklärung der Terminologie des letzteren zugleich als Erklärung des ersteren dienen muß. Hat also Thomas in jenem Artikel nicht „thomistisch“ gelehrt, lehrt auch Ferrariensis in seiner Transkription sicher nicht „thomistisch“. Hierfür spricht derselbe Grund, den Suarez rücksichtlich Kajetans geltend machte. Kajetan und Kapreolus, sagt er, berufen sich auf den vielerwähnten Artikel des h. Thomas, trotz ihrer ausgesprochen „antithomistischen“ Lehranschauungen.

---

gestanden, und Suarez habe sich dieserhalb nicht auf sie berufen. Allein das Werk de vera intelligentia etc. wurde von Suarez († 1617) selbst auch nicht veröffentlicht, sondern erst im Jahre 1655 von P. Theoph. Raynaud S. J., und scheint überhaupt nur zum Privatgebrauche geschrieben zu sein (woraus sich auch die von den Pariser Herausgebern (so schwer empfundenen Lücken erklären ließen); sodann müßte man sich, falls man dieses Werk als das letzte des P. Suarez ansetzen wollte, zu der absurden Folgerung verstehen, Suarez habe die Zurücknahme seiner früheren Ansicht über die erwähnte Stelle des h. Thomas wiederum zurückgenommen, ohne jedoch diesen so wichtigen Punkt auch nur andeutungsweise irgend einmal zu erwähnen.

[1]) In lichtvoller Kürze stellt P. Stentrup S. J. in seinen bisher nur als Manuskript gedruckten Praelectiones de Deo uno diese Beweise also zusammen: Videtur s. Thomas duplicem virtutem, quam causae secundae conferat Deus, distinguere, alteram formae instar habentis esse ratum et firmum, intentionis et motus instar transeuntis alteram. Sed exponendus hic textus s. Thomae eo modo est, ut et cum universa ejus doctrina et nominatim cum doctrina in hoc ipso articulo explicata consentiat. Jam vero quod universam doctrinam angelici doctoris attinet, ne levissimo ille quidem indicio uspiam innuit in concursu Dei aliquid haberi fluens intentionis adinstar. Quod vero speciatim hunc ipsum praesentem articulum spectat, vidimus s. Thomam secunda agentia dicere instrumenta causae primae, non quod virtutem aliquam creatam et instrumentalem in se recipiant, sed solum quod in agendo vir-

Also, folgern wir, kann daraus allein, daß Ferrariensis denselben Artikel gleichfalls ausschreibt, keineswegs geschlossen werden, er lehre „thomistisch“. — Kehren wir nunmehr zu Kajetan zurück, um bei gegebener Gelegenheit abermals auf Ferrariensis hinzuweisen.

13. Wie in seinem Kommentar zu 1. p. qu. 19. a. 8., so führt auch Kajetan an der zuletzt angeführten Stelle (aus 1. p. qu. 14. a. 13.) den Gedanken durch: Prima causa non attingit effectum secundae causae in se ipsa, sed modificata cooperatione sua juxta modum causae secundae (p. 204). Aus diesen Behauptungen erheben wir zwei weittragende Schlüsse betreffs des gesammten Lehrbegriffes Kajetans. Zunächst lehrt auch hier wieder Kajetan, Gott sei nicht die ausschließliche Wirkursache der Thätigkeit seiner Kreaturen, sondern vielmehr nur die concausa principalis (p. 157), weil eben die göttliche Einwirkung den Effekt nicht durch sich allein — in se ipsa, secundum se et seorsum (p. 157) — bewirkt, sondern nur unter der Mitwirkung der geschöpflichen Ursache. Also nicht nur „im Sinne Molina's“, sondern nach Kajetan auch im Sinne des h. Thomas „sind

tute increata Dei nitantur. Quamobrem si s. Thomas in responsione citata docet, Deum dare non potuisse causae secundae virtutem propriam, sed tantum virtutem eam, qua agit ut instrumentum Dei, cave cogites virtutem aliquam instrumentalem a Deo factam et in causa secunda receptam, sed ipsam virtutem increatam cogites necesse est, cujus instrumentum sit causa secunda et quidem ideo, quod sit causa secunda et non universale essendi principium. Nonne vero inde sequitur, ea quoque, quibus objectio robur obtinet, non esse intelligenda de virtute creata indita causae secundae, priusquam agat, sed accipienda esse de ipsamet cooperatione Dei, quam motioni instrumenti artis comparat, quia non minus causa secunda dependet a superiori agente, quam instrumentum ab artifice, licet diversa sit caeteroquin utriusque dependentia? Accipienda proinde sunt verba s. Thomae de actuali Dei motione, sed non de motione actioni praeviâ et in causâ secundâ recepta, sed de illâ, quâ immediate Deus causam secundam juvat ad dandum esse suo effectui, quaeque aliud non est praeter ipsam actionem, prout a Deo fluit. — Praelectiones dogmaticae de Deo uno, quas in C. R. Universitate habuit Ferdinandus Aloys. Stentrup S. J. (p. 709 sq.) Der Druck eines für die Oeffentlichkeit bestimmten Bandes der Praelectiones (de verbo incarnato) ist bereits bedeutend fortgeschritten.

Gott und der Mensch blos partielle Ursachen des Effektes". Den Grund hierfür bietet Molina in vollster Uebereinstimmung mit Kajetan in folgenden Worten: neque Deus per solum concursum universalem sine causis secundis, neque causae secundae sine concursu universali Dei sufficiunt ad effectum producendum (Conc. p. 158). Wie aber aus dieser Anschauung sich jene Folgerung ergebe, die man uns neuestens mit frappirender Naivität geboten hat, ist außerordentlich schwer zu fassen. Man sagt uns: „Natürlich kann die Wirkung dann auch niemals ganz das Product des Menschen und zugleich ganz das Product Gottes sein; jedem kommt davon ein Theil blos zu". Molina lehrt das gerade Gegentheil und zur Erläuterung dieser seiner Lehre führt er das so heftig bekämpfte Beispiel an von zwei Menschen, die ein Schiff gleichzeitig ziehen. An der eben angeführten Stelle lesen wir bei Molina im unmittelbaren Anschluß an die zitirten Worte: At cum dicimus, neque Deum per concursum universalem neque causas secundas esse integras, sed partiales causas effectuum, intelligendum id est de partialitate causae, ut vocant, non vero de partialitate effectus. Totus quippe effectus et a Deo est et a causis secundis, sed neque a Deo neque a causis secundis ut a tota causa, sed ut a parte causae, quae simul exigit concursum et influxum alterius, non secus ac cum duo trahunt navim totus motus proficiscitur ab unoquoque trahentium, sed non tamquam a tota causa motus, siquidem quivis eorum simul efficit cum altero omnes ac singulas partes ejusdem motus. Kajetan gibt für diese an sich schon klare Wahrheit noch folgende Begründung. Wenn die zweite Ursache aus sich nichts zum Effekte beiträgt (nihil ex se confert), dann ist sie überhaupt keine Ursache (sic non est causa); ist sie aber wirklich Ursache (si causa secunda est causa), trägt sie auch offenbar aus sich etwas zum Effekte bei (etiam ex se aliquid confert), und somit ist die erste Ursache nicht Alleinursache, sondern Mitursache (concausa; p. 157).

Zweitens erhält nach Kajetan der Konkurs Gottes seine Bestimmtheit und Eigenart durch die Mitwirkung des Geschöpfes (modificata cooperatione sua juxta modum causae secundae). Die Thätigkeit Gottes und die Thätigkeit der Kreatur ist allerdings eine und dieselbe Thätigkeit und zwar diese spezifisch bestimmte

Thätigkeit; aber ihre formelle Bestimmtheit und Eigenart hat diese Thätigkeit **nicht von dem Konkurs Gottes** als solchem (causa prima non attingit effectum causae secundae in se ipsa oder secundum se et seorsum, p. 157). Falls nämlich die nächste Ursache, z. B. der Wille, einen anderen Konkurs gefordert hätte, würde Gott diesen anderen Konkurs ebensowohl gegeben haben, als er den faktisch geleisteten bot. Die spezifische Bestimmtheit hat demgemäß der Willensakt vom Willen selbst, weil es eben durch ihn geschieht, daß der Konkurs Gottes, den Gott je nach der Forderung der nächsten Ursachen und somit gleichsam in unbestimmter Weise bereithält, zu diesem bestimmten Konkurs thatsächlich determinirt wird; wie es denn auch beim Willen gestanden haben würde, daß Gott einen anderen Konkurs geleistet hätte, falls dies zur freien Bethätigung des Willens erforderlich gewesen wäre. In klarer und präciser Form gibt Kardinal Franzelin nach dem h. Thomas diesen Lehrpunkt in folgender Weise wieder: indifferenter ad quemvis actum, ad quem creatura intra limites suae libertatis sese determinare voluerit, praesto esse respondentem concursum divinum, ac proinde hunc non esse determinatum nisi secundum liberam voluntatem, qua creatura se determinat ad hunc potius quam ad alium actum (De Deo uno, p. 454). Das ist auch unbestritten der Sinn der Worte Kajetans: Causa prima non attingit effectum causae secundae in se ipsa (secundum se et seorsum), sed modificata cooperatione primae causae juxta modum causae secundae. Wie vollständig die Uebereinstimmung dieser so wichtigen Lehrmeinung Kajetans mit den betreffenden Anschauungen des Ferrariensers ist, wird eine abermalige Gegenüberstellung ihrer Lehrsätze augenfällig darthun[1]).

Cajetanus.	*Ferrariensis.*
Stat, quod necessario moveatur et non necessario moveat aliud, quia motio causae prioris modificatur in causa secunda secundum modum ipsius causae secundae (p. 157).	Stant enim simul, causam moventem in quantum mota est, necessario moveri a causa prima, et tamen non necessario movere eo, quod actio primae causae modificatur in causa secunda secundum modum ipsius causae secundae[2]).

[1]) Die angeführten Sätze bilden die Antwort auf die Frage des Duns Skotus, ob der Wille, in der Voraussetzung, daß Gott mit innerer Nothwendigkeit auf ihn einwirke, mit Freiheit handele. — [2]) In lib. 1. c. 67. p. 72b.

Zu dem Satze des h. Thomas: secunda agentia sunt quasi particulantia et determinantia actionem primi agentis gibt Ferrariensis die Erklärung: secunda agentia determinant actionem primi agentis ... secundum quod ipsa (actio divina) mediantibus causis secundis ad effectum aliquem terminatur[1]).

Suarez macht sehr häufig die Frage zum Vorwurf seiner Untersuchungen: An causa prima determinetur in suo concursu a secunda. Er stellt den Fragepunkt in gleicher Weise wie Ferrariensis klar, und kommt zum Schlusse: Deus se accomodat (causae secundae), natura talis causae id postulante. Hierin sieht er die unzweideutige Lehre des h. Thomas, als deren Zeugen er überdies Kajetan und Ferrariensis aufführt (quod etiam Cajetanus docuit et Ferrariensis[2]). Fast mit denselben Worten, wie die beiden Kommentatoren, zeigt Suarez die frequens s. Thomae doctrina in folgender Fassung auf: motionem causae primae determinari a secunda, quia unicuique datur secundum modum ejus[3]). Und während er von den „thomistischen“ Autoren sagt: religiose formidant ita loqui, zählt er Kajetan jenen bei, von denen er behauptet: simpliciter concedunt, concursum causae primae determinari a secunda, ut videre licet in Cajetano etc.[4]). — Ebenso gelangte Vasquez aus der oben angeführten Stelle Kajetans nicht nur zu dem Schlusse, der Wille benöthige zu seiner Bethätigung blos einer motio adjutrix et cooperatrix, sondern er fand überdies auch die Lehre darin ausgesprochen: causa prima contemperatur secundae et juxta modum illius elicit actionem[5]). — Daß Molina in dem eben erklärten Sinne den Konkurs Gottes an sich quasi indifferens genannt habe, ist eine bekannte Thatsache. Nichts zog ihm seitens der „Thomisten“ häufigere Vorwürfe zu, als gerade die Lehre vom concursus quasi indifferens und deren konsequente Anwendung auf die Wirkung der Gnade, und dennoch ist es

---

[1]) In lib. 3. c. 66. p. 291. — P. Schneemann (a. a. O. S. 70, Note 1.) liest: ad effectum determinatur.

[2]) De auxil. lib. 3. c. 37. n. 7. p. 168; cf. de vera intelligentia etc. c. 42. p. 614; opusc. 1. de concurs. lib. 1. c. 15. n. 5. p. 78.

[3]) De vera intelligentia, c. 92. p. 614.

[4]) De auxil. lib. 3. c. 37. n. 6. p. 168.

[5]) In 1. p. disp. 100. c. 3. n. 7. p. 493.

unleugbar, daß Molina nichts anderes lehrt, als was auch Kajetan konstant vorträgt. Die Uebereinstimmung Kajetans mit Molina ist so offenbar, daß z. B. Tanner einzig nur durch die aus Kajetans Kommentaren auch von uns an erster Stelle betrachtete, und durch eine aus Molina's Kommentar zu 1. p. qu. 14. a. 13. entnommene Textstelle folgende These begründet: Concursum Dei quasi modificari et determinari per concursum causae secundae ad speciem actus[1]).

14. Wenngleich der „Thomismus" mit Bannez die Gegnerschaft Kajetans in diesen die Fundamente des „thomistischen" Systems bildenden Lehrpunkten einerseits einbekennen muß, so fehlt es doch andererseits nicht an „Versuchen", den gelehrten Kommentator des h. Thomas in einer dem „Thomismus" günstigen Weise zu interpretiren. Der klaren und bestimmten Ausdrucksweise Kajetans gegenüber finden derlei „Versuche" keine andere Erklärung, als daß die „Thomistenschule" das Zeugniß einer so gewichtvollen Autorität für die richtige Lehre des englischen Lehrers und gegen die Grundlehren des „Thomismus" nur schwer verschmerzen konnte. — Kajetan soll, wenn wir gewissen „Thomisten" Glauben schenken, nur eine der geschöpflichen Thätigkeit der Zeit nach vorangehende Einwirkung Gottes verwerfen, dagegen die der Kausalität nach vorangehende Einwirkung deutlich lehren (aperte admittit influxum Dei praevium in causam). Die Einwirkung Gottes soll nach Kajetan der Natur nach früher der zweiten Ursache zu Theil werden, und durch diese der Natur nach früher determinirt werden, als sie mit ihr die Wirkung hervorbringe (sentit ergo Cajetanus, quod influxus primae causae prius natura recipitur in secunda, et in illa modificatur, quam producat suum effectum cum ipsa causa secunda[2]). — Nun, das gerade Gegentheil ist die Lehre Kajetans.

Die „Thomistenschule" glaubt aus den beim h. Thomas häufig wiederkehrenden Ausdrücken movere, inclinare, applicare, determinare u. s. w. ihre Lehre von einer Priorität der Ursächlichkeit oder einer Prädetermination erweisen zu können. Kajetan kennt

---

1) Theol. scholast. I. disp. 2. qu. 11. dub. 1. p. 602.

2) Alvarez, de auxil. disp. 18. n. 11. p. 118.

diese Exegese nicht. Nach ihm gestattet der h. Thomas nur aus zwei Gründen der Einwirkung Gottes auf die Kreatur eine Priorität zuzuerkennen. Der erste Grund liegt in der allseitigen Dependenz jedes Geschöpfes von Gott nicht nur dem Sein und der Erhaltung aller Fähigkeiten, sondern auch der Thätigkeit nach, so zwar, daß ohne die Mitwirkung Gottes (ipso non cooperante) eine Thätigkeit des Geschöpfes undenkbar ist[1]). Wenn sich sonach der „Thomismus" auf den Lehrsatz des h. Thomas beruft: kein Geschöpf könne thätig sein, ohne von Gott zur Thätigkeit prädeterminirt worden zu sein (nisi moveatur a causa prima), verweist Suarez diese „thomistischen" Ausleger mit Recht auf den Kommentator des Aquinaten, Kajetan, und hält ihnen entgegen, daß Kajetan nur eine göttliche Mitwirkung fordere, und die Nothwendigkeit einer prädeterminirenden Einwirkung ausschließe[2]). Wiederholt appellirt Suarez an Kajetan, um die Richtigkeit seiner eigenen Erklärung des h. Thomas zu erhärten, daß nämlich der Heilige das Wort motio nur gebrauche zur Hervorhebung der Eminenz des Konkurses Gottes und der Abhängigkeit der geschöpflichen Thätigkeit von der göttlichen Mitwirkung[3]). Ebenso stellen die Konimbrizenser mit Hinweisung auf Kajetan den Satz auf, der Einwirkung Gottes komme deshalb eine Priorität zu, weil der Konkurs Gottes ein viel vorzüglicherer und vollkommenerer ist, als der von der Kreatur geleistete[4]). In vollstem

---

[1]) Die betreffende Stelle zitirten wir oben S. 247.

[2]) In 1. 2. qu. 105. a. 1. cum D. Thomas dixisset, non posse creaturam in suum actum prodire nisi moveatur a prima, ait (Cajetanus) hoc dictum esse ad ostendendum, quod non solum dependemus a Deo in esse et conservari, sed etiam in operari, itaque ipso non cooperante operari non possumus. Excludit ergo (Cajetanus) necessitatem praedeterminationis. De vera intelligentia, c. 42. p. 625.

[3]) Vocat (D. Thomas) concursum illum nomine motionis, ut explicet eminentiam divini influxus et dependentiam actionis creaturae ab illo, ut latius declaravi in lib. 1. c. 6 et 11, ubi etiam retuli Cajetanum, eodem modo D. Thomam intelligentem. De vera intelligentia, c. 40. p. 600; cf. Disp. Metaph. 22. sect. 3. n. 10. p. 828.

[4]) Priora natura dicuntur, quae perfectiora sunt, quo pacto se habet divinus concursus, qui causarum secundarum concursu multo est excellentior. (Traditur haec a Cajet. 1. p. qu. 8. a. 1). L. c. art. 2. p. 357.

Einklange mit Kajetan löst auch Molina die Frage, warum der Konkurs Gottes prior natura genannt werden könne. Er antwortet beinahe wörtlich wie Kajetan: quia ipsa causa secunda habet totum suum esse et vim operandi a Deo atque ab actuali immediato influxu Dei pendent ea omnia, quae in ea sunt[1]). Hiermit findet auch folgende jüngst wieder in sehr zuversichtlichem Tone aufgestellte Behauptung ihre Richtigstellung: „Der göttlichen Einwirkung den Charakter des prius beizulegen, ist bei dieser (von Suarez und Molina vertretenen) Anschauung nicht möglich. Und doch spricht sich der h. Thomas sehr klar für dieses prius aus". — Die folgenden Erörterungen werden uns zeigen, inwiefern sich nach Kajetan „der h. Thomas sehr klar für dieses prius" ausspricht.

Bereits früher haben wir erwähnt, daß Kajetan das von den „Thomisten" mißbrauchte Prinzip des h. Thomas: omnia agere in virtute Dei, „antithomistisch" dahin erklärt, jedes Geschöpf benöthige die mitwirkende Kraft Gottes (causa secunda nullum effectum producit nisi virtute causae primae concurrente). Diese Erklärung schlägt gleichfalls den „Thomismus", der zur Rettung der Prämotion offenbar statt jenes Concurrente das ihm entgegengesetzte Praedeterminante setzen muß. Suarez stellt sich auch hier an die Seite Kajetans, und behauptet mit ihm, der h. Thomas gebe als Grund, warum die Geschöpfe nur in der Kraft Gottes thätig sein können, stets den zu dieser Thätigkeit geforderten gleichzeitigen Konkurs an (ratione illius (concomitantis concursus) omnia agere in virtute Dei[2]). Hierin liegt auch nach Suarez der Grund, warum der h. Thomas die Einwirkung Gottes eine quasi applicatio nennt. Da nämlich die Kreatur vom gleichzeitigen Konkurs Gottes in ihrer Thätigkeit abhängt, nicht aber umgekehrt der Konkurs Gottes von dem Konkurs der Kreatur, so wird diese durch jenen gleichsam bethätigt[3]) und

---

[1]) L. c. qu. 14. a. 13. disp. 10. p. 187.

[2]) De auxil. lib. 3. c. 38. p. 177.

[3]) Ubi (cap. 6) rationem reddidi, cur hunc cursum motionem vocaverit (S. Thomas), et ob eandem potuit vocare quasi applicationem, ut nimirum significaret, hunc concursum, licet sit per

letzterem eine logische Priorität beigelegt. Diesem Gedanken geben die Konimbrizenser in ebenso knappen als zutreffenden Worten folgenden Ausdruck: priora vocamus ea, a quibus non retro commeat consecutio[1]). Niemals aber hat der h. Thomas eine Priorität, die zur Determination des freien Willens würde, anerkannt; selbst das Zeitwort determinare oder gar praedeterminare gebraucht er niemals zur Bezeichnung der Einwirkung Gottes auf den freien Willen. So wiederum mit und nach Kajetan Suarez[2]). — Der zweite Grund, welcher uns nach Kajetan berechtigt, der Mitwirkung Gottes eine Priorität vor der geschöpflichen Mitwirkung zuzuerkennen, liegt in der Unabhängigkeit und dem innigeren und unmittelbareren Eingreifen des Konkurses Gottes. Attingit enim prima causa effectum secundae independentius et intimius, quam secunda, ut patet ex principio libri de causis. Et propterea respicere dicitur prius (effectum)[3]). Der h. Thomas führt diesen Grund beinahe mit denselben Worten auf: causa prima plus dicitur influere, quam secunda, in quantum ejus effectus est intimior et permanentior in causato[4]). Auch bei Suarez begegnen wir zu wiederholten Malen diesem Erklärungsgrunde nebst dem Hinweis auf die Autorität Kajetans. Ausdrücklich (diserte) schließt, wie Suarez sagt, Kajetan eine Priorität der Ursächlichkeit von der Mitwirkung Gottes aus[5]), und anerkennt blos eine Priorität bezüglich der Unabhängigkeit und des eingreifenderen Wirkens des Konkurses Gottes[6]).

---

modum simultaneae cooperationis, tamen a prima causa dari ut a superiori, a qua inferior pendet, et non e converso. Opusc. 1. de concurs. lib. 1. c. 11. n. 4. p. 49.

[1]) L. c. a. 2. p. 357.

[2]) Nunquam in eo (S. Thoma) reperies, quod iterum animadvertere non gravabor, Deum praedeterminare voluntatem, nedum physice praedeterminare. Opusc. 1. de concurs. lib. 1. c. 11. n. 8. p. 51; vgl. P. Schneemann, a. a. O. S. 63 ff.

[3]) Cajetan. in 1. p. qu. 13. a. 8. p. 204.

[4]) De verit. qu. 5. a. 9. ad 10.

[5]) Opusc. 1. de concurs. lib. 1. c. 4. n. 8. p. 21.

[6]) Actio non prius natura emanat a Deo, quam a causa secunda, prioritate scilicet causalitatis, licet sub aliis rationibus dicatur

Diese Lehransichten theilt Ferrariensis vollständig. Zu dem Satze des h. Thomas (ein Satz, der neuestens wieder als Beleg für die Lehre des Aquinaten gegen Suarez beigebracht wurde): Motio moventis praecedit motum mobilis ratione et causa (cont. gent. III. 149), schreibt der Ferrarienser, ein Früher könne der Einwirkung Gottes insoferne beigelegt werden, als, bei der logischen Zergliederung des Motus, der göttlichen Thätigkeit ein prius zukomme (quod prius cadit in intellectu de uno in aliud procedente, dicitur prius ratione). Ein Früher der Ursächlichkeit nach anerkennt dagegen Ferrariensis nicht und setzt sich dadurch in einen polaren Gegensatz zum „Thomismus". Nur unter dem Gesichtspunkte der logischen Abhängigkeit, nicht aber der wirklichen Ursächlichkeit gestattet er die Annahme eines prius causalitate (non quia sit vera causa effectiva motus mobilis . . . sed eo modo quo id, quod alteri secundum modum considerandi praesupponitur). Beide Arten einer logischen Priorität lehrt Suarez mit Kajetan.

Das Gesagte genügte zweifelsohne zur Entkräftung des Versuches, bei Kajetan eine die „thomistische" Prämotion involvirende Priorität des Konkurses Gottes ausfindig zu machen; allein es stehen uns noch durchschlagendere Beweisgründe zur Verfügung.

Duns Skotus hatte gelehrt, die Einwirkung Gottes erziele die Wirkung, die sie und das Geschöpf setzen, früher als letzteres (prima causa prius naturaliter respicit effectum, quam quaecunque alia causa (p. 203). Kajetan erwiedert hierauf in der uns bereits bekannten Weise also: Die erste Ursache greife bis zur Wirkung der zweiten Ursache an und für sich oder für sich allein (secundum se et seorsum) nicht durch, sondern nur in ihrer von der zweiten Ursache determinirten Mitwirkung[1]). Jenes Prius des Skotus könne folglich nicht so verstanden werden, als

---

prima causa prius influere, quia ejus influxus et est intimior seu essentialior et magis necessarius et de se magis etiam independens, ut recte notavit Cajetanus 1. p. qu. 14. a. 13. et qu. 19. a. 8 in fine. — De auxil. lib. 3. c. 26. n. 9. p. 118. — Si concursus ipsos secundum rationes distinctos inter se conferamus, potest concursus Dei . . . dici prior, licet non causalitate vel ordine naturae, sed intimius attingendo terminum, ut explicuit etiam Cajetanus. Id. ib. c. 40. n. 10. p. 180; cf. opusc. 1. de concurs. c. 11. n. 9. p. 51.

[1]) Prima causa non attingit effectum secundae causae in se ipsa, sed modificata cooperatione sua juxta modum ipsius causae secundae. In 1. p. qu. 19. a. 8. p. 204. — Non attingitur (effectus)

ob es ein Früher gäbe, in welcher die erste Ursache auf die Hervorbringung der Wirkung einfließe, und ein Nachher, in welchem die zweite Ursache auf die Wirkung Einfluß nähme. Diese Auslegung wäre, wie Kajetan bemerkt, kindisch (puerilis enim hic est sensus, p. 204). Als den richtigen Sinn des von Skotus aufgestellten Satzes gibt Kajetan folgenden an: Die erste Ursache wirkt in unabhängigerer und inniger eingreifender Weise die Wirkung der zweiten Ursache, als diese selbst[1]). Und nur unter dieser Rücksicht kann gesagt werden, daß die erste Ursache früher wirke, als die zweite (attingit enim prima causa effectum secundae independentius et intimius, quam secunda, et propterea dicitur respicere prius, p. 204). Kajetan leugnet also nicht nur eine der Zeit nach vorangehende Einwirkung Gottes, sondern auch eine der Natur nach vorangehende, wie diese der „Thomismus" behauptet. Mit den bestimmtesten Worten spricht er letzteres aus, wenn er sagt: in eodem instanti naturae effectus ab utraque attingitur (1. p. qu. 14. a. 13. p. 157). Es ist dies so wahr, daß Suarez mit vollster Berechtigung schreiben konnte: Cajetanus aperte docet, causam primam non influere in effectum prius natura, quam secundam[2]). Wenn daher Alvarez

---

a prima (causa) secundum se et seorsum, sed modificata in secunda. Id. in 1. p. qu. 14. a. 13. p. 157.

[1]) Prioritas universaliter non est secundum aliquam quasi durationem naturae, ut in uno instanti naturae effectus attingatur a prima causa et in alio a secunda, ut arguens imaginatur, sed est secundum independentiam et immediationem virtutis, quia prior independentius et immediatius immediatione virtutis attingit effectum, quam secunda: in eodem tamen instanti naturae ab utraque effectus attingitur. In 1. p: qu. 14. a. 13. p. 157; cf. in 1. p. qu. 19. a. 8. p. 204.

[2]) Cajetanus 1. p. qu. 14. a. 13. et qu. 19. a. 8. aperte docet, causam non influere in effectum prius natura, quam secundam, loquendo de propria prioritate causae, sed solum prioritate independentiae et perfectionis. Additque puerile esse, intelligere illud axioma: causa secunda non agit nisi mota a prima, de motione praevia, quia constat intelligendum esse de cooperante concursu; talis enim (inquit) est cooperatio primae causae, de qua scriptum est, quod attingit a fine usque ad finem fortiter et disponit omnia suaviter juxta modum cujusque cooperans unicuique. De vera intellig. c. 42. p. 625.

behauptet, nach Kajetan werde die Einwirkung Gottes der Natur nach früher von der zweiten Ursache aufgenommen, als diese wirke, so ist dies einfachhin falsch. — Die fernere Behauptung Alvarez', nach Kajetan werde die Einwirkung Gottes in der zweiten Ursache der Natur nach früher modifizirt, als sie mit dieser wirke, spricht nicht für, sondern entschieden gegen den Thomismus". Es ist ein „thomistisches" Prinzip, die Einwirkung Gottes wirke determinirend, ohne selbst determinirt zu werden[1]), sie gebe den Akt und seinen Modus, das Sein des Aktes und seine Seinsweise (movet Deus non solum ad substantiam actus, sed etiam ad ejus modum[2]) Kajetan dagegen lehrt, die nächste Ursache determinire die Motion Gottes der Natur nach früher, als sie einwirkt, und diese modifizirte Motion bewege zur Thätigkeit (quoniam prius natura modificatur, quam impellit ad movendum, motio illa jam modificata ad causam contingentem movebit illam secundam ad movendum, p. 157). Diese merkwürdige Lehre, die im extremsten Gegensatze zum „Thomismus" steht, fordert offenbar, daß der Konkurs Gottes sich der Eigenthümlichkeit des freien Willens (causa contingens) anbequeme, und zwar der Natur nach früher, als er dem Willen geleistet wird. Oder, was dasselbe ist, Gott hätte dem Willen auch jeden anderen Konkurs geboten, falls ihn der Wille zu seiner freien Bethätigung benöthigt haben würde. Da nun aber der Wille in dieser bestimmten Weise sich faktisch bethätigte, wirkte auch Gott durch diesen bestimmten Konkurs zur freien Thätigkeit des Willens mit. So wird aber der Konkurs Gottes vom Willen der Natur nach früher modifizirt, (prius natura modificatur), als er mit diesem zur freien Willensthätigkeit mitwirkt (motio jam modificata movet). Sehr gut bemerkt Suarez, man könne eigentlich nicht von einer Determination des Konkurses Gottes seitens der menschlichen Willensthätigkeit reden (propie non dicitur actio causae primae determinari actione causae secundae), allein zur Hervorhebung, daß der Wille diesen bestimmten Konkurs Gottes erheische, sei die obige Ausdrucksweise zu billigen (proprie tamen dici potest causa secunda determinare primam ad talem con-

---

[1]) Alvarez, de auxil. disp. 26. p. 224. Vgl. oben S. 254.
[2]) Vgl. Jahrg. 1. dies. Zeitschr. S. 207. n. 26; Jahrg. 3. S. 107.

cursum, postulando ab illa talem concursum[1]). Genug, die Aufstellungen Kajetans beweisen sattsam, daß er eher in ein dem „Thomismus“ entgegengesetztes Extrem verfällt, als ihm irgendwelche Zugeständnisse zu machen geneigt ist.

Noch unbegreiflicher, als der eben besprochene Versuch, Kajetan für den „Thomismus“ zu gewinnen, ist das Verfahren, welches Reginald, Massoulié und Graveson zu demselben Zwecke einschlagen. Sie veröffentlichen „ein langes Register“ von Theologen, die ausdrücklich die „thomistische“ Prämotion gelehrt haben sollen[2]). Die Reihe jener Autoren sodann, welche für dieselbe Lehre in äquivalenten Worten (verbis aequivalentibus) eintreten sollen, eröffnet kein anderer, als Kajetan. Sein Name wird unter folgender knapper Bemerkung einbegleitet: Cajetanus dicebat esse inevitabile, quod Deus vult (1. p. qu. 14. a. 13.[3]). An der zitirten Stelle findet sich keine Spur von diesem Satze. Wahrscheinlich wird der Kommentar zu 1. p. qu. 22. a. 4. gemeint sein, wiewohl auch hier sich obige Worte nicht finden. Denn Kajetan spricht an der genannten Stelle von dem göttlichen Vorherwissen (providentia), und fragt, ob dieses ein unvermeidliches Eintreffen des Vorhergewußten zur Folge habe. Seine Antwort lautet: sic (Deus) rebus eventibusque providet, ut esse provisum ab eo sequatur aliquid altius, quam e vitabilitas vel inevitabilitas (p. 224). Kajetan sagt also keineswegs, was Gott wolle sei unvermeidlich, sondern er sagt, wie Vasquez richtig bemerkt: ex decreto divinae providentiae non sequi e vitabilitatem nec inevitabilitatem, sed aliquid medium, quod est, inquit, ineffabile[4]). Und so gibt auch hier wiederum Suarez der Wahrheit Zeugniß, wenn er rücksichtlich der erwähnten Erklärung Kajetans sagt: Cajetanus rem fere indecisam relinquit[5]); oder noch deutlicher: nec affirmare audet (Cajetanus) effectum a Deo praevisum esse inevitabilem neque etiam audet negare, et ideo nec vitabilem neque inevitabilem putat esse dicendum, sed nescio quid neutrum vel

---

[1]) De auxil. lib. 3. c. 37. n. 6 sq. p. 168.

[2]) Vgl. P. Schneemann a. a. O. S. 88.

[3]) Graveson, Epist. I. ep. 11. p. 136.

[4]) In 1. p. disp. 99. c. 2. p. 484.

[5]) An providentia divina dicenda sit inevitabilis necne, tractat late Cajetanus in 1. p. qu. 22. a. 4. et rem fere indecisam relinquit; putat enim esse humano ingenio inexplicabilem. Ac tandem ait nec evitabilem nec inevitabilem dicendam esse, sed aliquid altius et eminentius, abstrahens ab utroque. Opusc. 1. de concurs. lib. 2. c. 7. n. 16. p. 145.

excellentius[1]). — Die Kampfweise der „Thomisten", von der wir eben einige Proben aufwiesen, zwingt uns beinahe die Ueberzeugung auf, daß sie nur deshalb zu diesen unqualifizirbaren Waffen gegriffen, weil sie das Bewußtsein niederdrückte, der Kampf für Kajetan gelte der Vertheidigung einer verlorenen Sache. Aufrichtiger war Ledesma, als er Kajetan nebst vielen großen Theologen als Gegner des „Thomismus" in dieser Grundfrage aufführte[2]).

15. Hören wir noch einige positive Belege für unsere Behauptung, Kajetan habe die physische Prädetermination nicht gelehrt.— Im engsten Anschluß an den h. Thomas[3]) stellt Kajetan als allgemeines Prinzip den Satz auf: non quandoque, sed semper cum voluntas movet se, utitur se ipsa, applicando se ad volendum vel nolendum etc. (in 1. 2. qu. 9. a. 4). Ebenso schwebte nach Suarez dem h. Thomas in allen den von den „Thomisten" zu Gunsten eines determinirenden Einflusses Gottes auf den freien Willen gesammelten Textstellen nur der Gedanke vor: Deum ita movere voluntatem, ut illam se movere sinat[4]). Mit Berufung auf Kajetan und unter Anführungen äußerst beweisfähiger Stellen aus dem h. Thomas erbringt Suarez den Beweis für diesen Satz[5]). Demgemäß hält Kajetan jeden Willensakt für unfrei, der nicht von dem sich selbst zur Thätigkeit bestimmenden Willen ausgeht (non est voluntarius (actus), quia non est a voluntate ut applicante se ad volendum, ib.). Zu derartigen unfreien Akten zählt Kajetan jene, die von einer äußeren Wirkursache z. B. von Gott ihre Richtung und Hinordnung in bestimmter Weise empfangen. Ein besonderes Beispiel dieser Art ist für Kajetan der jeweilige erste Willensakt. Diesen bewirkt Gott, indem er dem Willen die Tendenz zum Guten gab, die den Willen, wenn der Verstand ihm das Gute vorstellt, sofort zum Akte hinüberführt[6]). Der Grund also, warum Kajetan

---

[1]) De vera intelligentia c. 43. p. 626.

[2]) Cf. Suarez, de auxil. lib. 5. c. 46. n. 1. p. 628.

[3]) Cf. Suarez, de auxil. lib. 3. c. 42. n. 2. p. 200.

[4]) Opusc. 1. de concurs. lib. 1. c. 11. n. 8. p. 51.

[5]) De auxil. lib. 3. c. 42. n. 2. p. 200.

[6]) Genitor voluntatis dat ei naturalem inclinationem in bonum, ita quod proposito per intellectum bono absque impedimento voluntas tendit in illud actu elicito, qui est volitio. Et hic actus dicitur

die anhebende Willensthätigkeit für unfrei erklärt, liegt darin, weil der Wille nicht sich selbst zur Thätigkeit bringt und bestimmt (quia non est a voluntate ut applicante se ad volendum), sondern von einer äußeren Wirkursache (ab exteriori agente) zu dieser Thätigkeit gebracht und applizirt wird (genitor naturae applicat ipsam[1]). Man mag von diesen letzteren Aufstellungen Kajetans denken, was man will — Suarez hält auch die anhebende Willensthätigkeit d. h. den jeweiligen ersten Akt für frei[2]) —, unbestritten sind sie eine beweiskräftiges Moment im Systeme Kajetans gegen die physische Prädetermination, ein Schluß, den Suarez aus diesen Reflexionen Kajetans bereits gefolgert[3]). Dieser Schluß gilt aber, was Suarez gleichfalls bestätigt[4]), in seiner vollsten Ausdehnung auch für Ferrariensis, der hier wiederum fast wörtlich mit Kajetan übereinstimmt[5]).

16. Kajetan und Ferrariensis hielten, wie wir hörten, Duns Skotus gegenüber die freie Willensthätigkeit selbst unter der Annahme, Gott wirke mit Naturnothwendigkeit (necessario) auf den Willen ein, vollständig aufrecht (adhuc salvari potest contingentia). Der Grund dieser ihrer Behauptung

---

esse ab exteriori agente, ea ratione, qua motus gravis a generante dicitur, et merito, quia ad hunc actum voluntas non concurrit propter finem agens, sed ut ad finem tendens ex directione superioris agentis, ordinantis ipsam in hoc. In 1. 2. qu. 9. a. 4.

[1]) Propterea hic actus licet sit velle et voluntatis et a voluntate ut eliciente actum, non tamen est voluntarius, quia non est a voluntate ut applicante se ad volendum, sed naturalis, quia dator naturae applicat ipsam, mediante inclinatione data, ad volendum. Id. ib.

[2]) Metaph. disp. 19. sect. 8. n. 11. p. 729; cf. de vera intellig. c. 41. p. 606 sq.

[3]) Cf. Suarez, de auxil. lib. 3. c. 44. n. 22. p. 216. Die Erklärung, die Alvarez dieser Stelle Kajetans gibt (de auxil. disp. 91. p. 610) ist den Grundsätzen Kajetans entgegen, und löst auch die von Alvarez selbst (p. 603) gestellten Schwierigkeiten ungenügend.

[4]) De auxil. lib. 3. c. 44. n. 23. p. 216; cf. Disp. Metaph. 19. sect. 8. n. 11. p. 729.

[5]) In lib. 3. c. 89. p. 321b; cf. in lib. 1. c. 23. p. 26.

ist uns gleichfalls bekannt; die Einwirkung Gottes, sagen beide Kommentatoren, erhält ihre Determination und Eigenart vom freien Willen, weil eben jene Einwirkung keine prädeterminirende, sondern eine konkurrirende, folglich eine der Naturanlage des Geschöpfes sich accomodirende Mitwirkung ist, die unter diesem Gesichtspunkt im eigentlichen Wortsinne vom freien Willen determinirt wird. — Umgekehrt behaupten die „Thomisten", die Prädetermination selbst gebe nicht nur den Akt, sondern auch seinen Modus, nicht nur den Willensakt, sondern auch seine Freiheit. Setzen wir nun einmal diesen „Thomisten" gegenüber die Hypothese des Duns Skotus an, und fragen wir alsdann, woher unter dieser Annahme der Willensakt seine Freiheit habe. Die von Gott kommende Prädetermination erfolgt ex hypothesi mit Naturnothwendigkeit; der Wille kann nach dem „Thomismus" de facto niemals der Prädetermination Widerstand leisten. Woher also in diesem Falle die Freiheit? Suarez antwortet im Anschluß an St. Thomas und seine beiden Kommentatoren auf diese Frage: Impossibile esset intelligere libertatem in tali actu, quia nullum haberet principium, unde illam participare potuisset[1]). Und an einer anderen Stelle sagt er, die neueren „Thomisten" seien genöthigt, dem Duns Skotus beizupflichten und einzubekennen, daß, falls Gott mit Nothwendigkeit auf den freien Willen einwirke, der entsprechende Willensakt ein schlechthin unfreier sei (actus voluntatis esset necessarius simpliciter). Da nun aber dieses Zugeständniß sie in Widerspruch zu den älteren Erklärern des h. Thomas setze, müßten sie konsequent bekennen, jene älteren Autoren hätten die Prädetermination nicht gekannt (non agnovisse illam praedeterminationem[2]). Und in der That, Kajetan und Ferrariensis

[1]) De auxil. lib. 3. c. 44. n. 12. p. 212; cf. c. 36. n. 7 sq. p. 168; de concurs. lib. 1. c. 13. n. 2. p. 62.

[2]) Opusc. 1. de concurs. lib. 1. c. 14. p. 73. Suarez fußt bei dieser Argumentation theils auf dem Satze des h. Thomas: actio primae causae quodammodo determinatur per causam secundam, theils auf der diesem Satze von Kapreolus gegebenen Erklärung: ex quibus patet, quomodo non superfluit causa secunda, et quomodo in nullo priori instanti (naturae) causa prima facit effectum, quam secunda. Ib. n. 13.

konnten eben nur deshalb selbst unter jener Voraussetzung des Duns Skotus die Freiheit unserer Willensthätigkeit erklären, weil sie „antithomistisch" lehrten, d. h. statt der Prädetermination den gleichzeitigen Konkurs Gottes oder seine modificata pertingentia ad effectum causarum ad utrumlibet (der freien Ursachen, p. 157) ansetzten, eine Lehre, die wir oben von Bannez tadeln hörten.

17. Den Schluß unserer Beweise möge das valde tritum et efficax argumentum Cajetani bilden, wie Suarez diesen Beweis nennt[1]). — Die physische Prädetermination führt nach dem „Thomismus" den Willensakt ihrer innersten Naturanlage nach mit sich und erzielt den Akt stets mit unfehlbar sicherem Erfolge, d. h. sie ist ihrer Natur nach eine determinatio ad exercitium. Eine derartige Verwendung und Bestimmung des Willens zur Thätigkeit (ad exercitium) nennt aber Kajetan eine nöthigende (naturalis). Ueberdies ist die determinatio ad exercitium nach Kajetan zugleich eine Bestimmung zu einer spezifisch fixirten Thätigkeit, d. h. eine determinatio ad specificationem, denn sie schließt letztere ein und ist zudem zwingender und gewaltsamer als diese[2]). Auch Ferrariensis lehrt, daß Willensakte die quoad specificationem actus von Gott determinirt sind, nothwendige und sohin unfreie Akte seien[3]). Aus diesen Anschauungen ergibt sich aber ohne Zweifel ein argumentum efficax gegen die physische Prädetermination, weil eben diese nach dem „Thomismus" wesenhaft eine Bestimmung zur Thätigkeit und zu dieser fixirten Thätigkeit ist. So sagt beispielshalber Nazar: Dicitur autem (motio physica) determinatio, quia determinat voluntatem ad unum non tantum quoad specificationem, sed etiam quoad exercitium (in 1. p. qu. 22. a. 4. p. 783).

18. Der Unterschied zwischen der Lehrmeinung Kajetans und des modernen „Thomismus" ist in Bezug auf die uns beschäftigende Frage ein allseitiger und durchgreifender. Dies glauben wir gezeigt zu haben.

---

[1]) Opusc. 1. de concurs. lib. 1. c. 10. n. 2. p. 41; cf. Disp. Metaph. 22. sect. 2. n. 35 sqq. p. 819 sq.

[2]) Unde determinatio quoad exercitium vehementior ac naturalior est includit enim alteram (quoad specificationem) et addit. In 1. 2 qu. 10. a. 2.

[3]) In lib. 3. c. 89. p. 321b. Cf. Card. Franzelin, De Deo, p. 432.

Kajetan sagt: voluntas applicat se; der „Thomismus" dagegen: Deus utitur eadem applicatione, qua voluntas se applicat, ad operandum, ergo applicat voluntatem, ut se determinet[1]); Kajetan sagt: voluntas utitur se ipsa; der „Thomismus": Deus utitur voluntate[2]); Kajetan sagt: voluntas determinat concursum Dei; der „Thomismus": concursus Dei determinat voluntatem; Kajetan sagt: voluntas movet se; der „Thomismus" spricht von einer voluntas praeacta[3]); mit einem Worte, solange die von Kajetan aufgeführten Eigenschaften der Einwirkung Gottes: concurrens und cooperans, nicht identisch sind mit den von den „Thomisten" konstant postulirten: praedefiniens, praeapplicans, praemovens, praeexcitans, praedeterminans[4]), wird auch Kajetan gegen den „Thomismus" zeugen.

Gestützt auf die Autorität Kajetans dürfen wir sonach mit vollstem Recht behaupten, daß jene 8 Theologen auf dem Provinzialkapitel zu Segovia im Jahre 1595, dessen Frucht die Schrift des P. Dominikus Bannez: apologia fratrum Praedicatorum war, von der Lehre des h. Thomas abfielen, als sie ihre Lehre über das Einwirken Gottes auf den Willen des Menschen fortan durch den Ausdruck physica praedeterminatio wiederzugeben beschlossen[5]). Getragen von dem Bewußtsein, daß er die Traditionen der alten Schule vertrete, forderte deshalb schon Suarez die Vertreter dieser Lehre auf: sie möchten jene Theologen oder Akademien ihm namhaft machen, die, wie sie es gethan, die alte Lehre abschafften und zurückwiesen; Kajetan, der doch nicht lange vor 1595 gestorben, wisse nichts von ihrer Lehre[6]); seine Lehre dagegen sei nicht neu und in diesem Sinne auch nicht seine Lehre, da ja auch Kajetan sie vorgetragen (nec nova est aut nostra, nam Cajetanus illam tradidit[7]).

---

[1]) Alvarez, de auxil. disp. 23. p. 181.

[2]) Id. ib.

[3]) Xantes Mariales, Biblioth. interp. IV. rel. 2. sec. 3. p. 47.

[4]) Id. ib. p. 48; rel. 8. sec. 3. p. 260.

[5]) Cf. Graveson l. c. ep. 11. p. 136.

[6]) Designent vel personas vel tempora vel loca seu Academias, quae doctrinam illam aboleverint aut repudiaverint. Assumptum patet ex dictis, tum quia Cajetanus certe non multum nostra tempora antecessit etc. — De auxil. lib. 3. c. 35. n. 17. p. 165.

[7]) Ib. c. 40. n. 8. p. 184.

19. Aus dem Gesagten erheben wir mit Suarez den ferneren hochbedeutsamen Schluß, daß Kajetan und Ferrariensis auch in der übernatürlichen Ordnung keine physischen Prädeterminationen anerkannten, mithin auch gegen die „thomistische“ gratia efficax einstehen. Sie entziehen der „thomistischen“ Gnadenlehre ihr Fundament durch die Leugnung der physischen Prädeterminationen, und widersprechen folgerichtig allem dem, was auf diesem Fundament sich aufbaut, cum potissimum fundamentum contrariae sententiae (concursum praevium) abnegent ac evertant, merito quidquid super illud aedificatum est destruxisse et negasse affirmare possumus[1]).

Was speziell den Ferrarienser anbelangt, erbringt Suarez den Beweis, daß er die prädeterminirende Gnade nicht kenne (ipsa rei veritate ductus ea docet, quae cum praedeterminante auxilio ejusque necessitate non subsistunt[2]). Man lese nur den Kommentar zum 159. Kap. des dritten Buches (p. 390). Welcher „Thomist“ gestände diese Sätze zu oder ließe sie ohne die subtilsten Distinktionen durch: homo potest divinam motionem sequi et non sequi; aliqui divinam motionem sequuntur, aliqui vero ipsam non sequuntur u. s. w.[3])?

Auch Ripalda stützt sich auf Kajetan und Ferrariensis bei der Herstellung seiner klassischen Beweisführung, daß die gratia efficax nicht als eine physische Prädetermination gedacht werden könne[4]).

Sollte also der Standpunkt des h. Thomas in diesen Grundfragen durch das Zeugniß seiner bedeutendsten Kommentatoren aus älterer Zeit festgestellt werden müssen, so kann es für den ruhigen Denker keinem Zweifel unterliegen, daß der h. Thomas gegen die „Thomistenschule“ Stellung nimmt.

Wir beabsichtigen, diesem bedeutungsvollen Zeugnisse für die Tradition der mittelalterlichen Schulen gegen den nachtridentinischen „Thomismus“ noch andere, den beiden von Leo XIII. empfohlenen Kommentatoren des h. Thomas entnommene, Belegstücke gelegentlich folgen zu lassen.

---

1) Suarez, de auxil. lib. 5. c. 46. p. 628.
2) Ib. n. 13. p. 631.
3) Ferrariensis, in lib. 3. c. 159. p. 390.
4) De Ente supernat. disp. 104. sect. 6. p. 408; coll. sect. 8. p. 415.

Die Lehre der französischen Kirche über die päpstliche Autorität.

Von Dr. J. Happ, Pfarrer zu Osthausen im Elsaß.

Den am Schlusse unserer Abhandlung über „Bossuet und die päpstliche Unfehlbarkeit“ versprochenen Nachweis[1]), daß die französische Kirche die nunmehr auf dem vatikanischen Konzile definirten Lehren von der universalen Jurisdiction und der Unfehlbarkeit des Papstes, wenigstens vor der vorübergehenden, erzwungenen Verdunkelung ihrer alten Ueberlieferung seit Ludwig XIV., stets festgehalten habe, werden wir hier durch eine Reihe von Zeugnissen aus allen Jahrhunderten zu führen suchen.

Da sich aus dem 1. Jahrhunderte kein auf die gallische Kirche bezügliches Dokument erhalten hat, so beginnen wir mit dem berühmten Beweise, welchen der h. Irenäus, Bischof von Lyon und Schüler eines Apostelschülers, aus der maßgebenden Ueberlieferung der römischen Kirche für die Wahrheit des katholischen Glaubens entnimmt: „Da es zu weit führen würde, in diesem Buche die (bischöfliche) Reihenfolge in allen Kirchen aufzuzählen, so widerlegen wir durch Angabe der apostolischen Tradition und des den Menschen verkündeten und durch die Reihenfolge der Bischöfe bis auf uns gekommenen Glaubens der größten, ältesten, allen bekannten, von den glorreichsten Aposteln Petrus und Paulus zu Rom begründeten und errichteten Kirche alle diejenigen, welche

[1]) Vgl. diese Zeitschr., 1878, S. 632.

irgendwie, entweder aus verkehrter Selbstgefälligkeit oder um eitlen Ruhmes willen oder aus Verblendung und böser Gesinnung, anders sammeln, als es sich geziemt. Denn mit dieser Kirche müssen wegen ihres höheren Vorranges alle Kirchen, das heißt die Gläubigen in der ganzen Welt, übereinstimmen, in Gemeinschaft mit welcher stets von der Gesammtheit die apostolische Tradition bewahrt worden ist". Hierauf gibt der Kirchenvater ein Verzeichniß der Nachfolger des h. Petrus und fährt dann fort: „Durch diese Reihenfolge ist die apostolische Tradition und Wahrheitsverkündigung in der Kirche bis auf uns gekommen; und dies ist der vollgiltigste Beweis dafür, daß ein und derselbe seligmachende Glaube von den Aposteln an bis auf die Gegenwart bewahrt und unverfälscht überliefert worden ist"[1]). Da also nach dem h. Irenäus die Tradition der römischen Kirche schon allein zur Widerlegung der Irrlehren genügt, weil alle Kirchen verpflichtet sind, im Glauben mit der römischen übereinzustimmen, und die apostolische Ueberlieferung nur in Gemeinschaft mit ihr unverfälscht bewahrt werden kann, so lehrt dieser älteste gallische Kirchenvater offenbar die päpstliche Unfehlbarkeit.

Wie der h. Irenäus die Unfehlbarkeit, so bezeugt im folgenden Jahrhunderte dessen Nachfolger Faustinus die regelmäßige und unmittelbare Jurisdiction des Papstes wie über die gesammte, so auch über die gallische Kirche. Der h. Cyprian forderte nämlich den Papst Stephanus im Jahre 257 auf, gemäß seiner Autorität und den Bestimmungen der früheren Päpste den der novatianischen Häresie zuneigenden Bischof Marcianus von Arles abzusetzen und ihm einen rechtgläubigen Nachfolger zu bestimmen; dabei erwähnt er, daß der Bischof Faustinus von Lyon und die übrigen Bischöfe seiner Provinz schon früher dieselbe Bitte direkt an Stephanus gerichtet hatten, also dessen jurisdictio ordinaria auch über Gallien anerkannten. Das von Cyprian unterstützte Verlangen der gallischen Bischöfe lautete dahin: „Es mögen von dir Briefe in die Provinz und an das Volk von Arles gerichtet werden, durch welche Marcian abgesetzt und ein anderer an seine Stelle gesetzt werde".

---

[1]) Adv. haer., l. 3, c. 3. Eine eingehendere Erörterung dieser wichtigen Stelle gegenüber den Verdrehungen der Häretiker würde uns hier zu weit führen, und verweisen wir daher auf die einschlagende neueste Literatur, namentlich auf die treffliche Monographie P. Schneemann's.

Zur Begründung wird bemerkt: „Denn es muß das glorreich Ansehen unserer Vorgänger, der seligen Märtyrer Kornelius und Lucius, aufrecht erhalten werden, deren Gedächtniß du um so mehr durch deine gewichtige Autorität ehren und wahren mußt, da du ihr Stellvertreter und Nachfolger geworden bist" [1]).

Im 4. Jahrh. berichtet der h. Hilarius von Poitiers den Ausspruch der Synode von Sardika, es sei „am besten und durchaus geziemendsten, daß die Priester des Herrn über alle einzelnen Provinzen an das Haupt, das heißt an den Stuhl des Apostels Petrus, referiren" [2]). Wir sind also berechtigt, auch die folgende Verherrlichung der Vorrechte des Apostelfürsten mit auf dessen Nachfolger zu beziehen, um so mehr, als sie sonst nichtssagende Rhetorik enthalten würde: „Der du das Glück hattest, durch den Empfang eines neuen Namens als das Fundament der Kirche aufgestellt zu werden; o Felsen, der du würdig bist, dieses Gebäude zu tragen, da du die Gesetze der Hölle, die Pforten des Tartarus und alle Riegel des Todes zu brechen vermagst; glückseliger Thürhüter des Himmels, dessen Willensverfügung die Schlüssel des Zugangs zur Ewigkeit anvertraut sind, dessen auf Erden gefälltes Urtheil Autorität im Himmel besitzt, so daß, was hienieden gelöst oder gebunden wird, droben Bestätigung findet" [3]).

Hier sind auch die Konzilien von Arles (314) und Sardika (343) zu erwähnen, da auf dem letzteren Verissimus von Lyon und mehrere andere gallische Bischöfe zugegen waren. Das Konzil zu Arles bestätigte die Entscheidung des Papstes Melchiades gegen die Donatisten, welche der h. Augustin (epist. 105) eine definitive nennt, nachdem Papst Sylvester seine Zustimmung zu einer neuen Untersuchung gegeben hatte, „nicht weil es nothwendig gewesen sei, sondern aus Nachgiebigkeit gegen die Verkehrtheit der Abtrünnigen und in der Hoffnung, die völlige Unterdrückung einer so großen Hartnäckigkeit zu bewirken" [4]). In dem Schreiben dieses von den päpstlichen Legaten präsidirten Konzils an den h. Sylvester sagen die Väter, daß die Apostel noch immer zu Rom thronen, und

---

[1]) Epist. ad Steph. 67.

[2]) Fragment. histor. 2, n. 9 (ap. Migne, Patrol. lat., t. 10, p. 639).

[3]) Comment. in Ev. Matth., c. 16, n. 7.

[4]) S. Augustini ep. 43, n. 20.

bitten den Papst wegen seiner höheren Gewalt (qui majores dioeceses tenes), ihr Urtheil Allen bekannt zu geben[1]). Das Konzil von Sardika erkannte das Recht der Appellation an den römischen Stuhl an.

Eine der ältesten noch erhaltenen Dekretalen ist das Schreiben des Papstes Siricius († 398) an die gallischen Bischöfe, welche „zur Bestärkung ihres Glaubens die Kenntniß der Gesetze und Traditionen von der Autorität des apostolischen Stuhles erfragt hatten"[2]).

Diese Zeugnisse aus den ersten vier Jahrhunderten wird man nicht spärlich nennen, wenn man bedenkt, daß sich aus diesem Zeitraume fast keine anderen schriftlichen Denkmale der gallischen Kirche als die bisher angeführten erhalten haben. Um so reichlicher fließen die Zeugnisse seit dem 5. Jahrhundert, daher wir von da an nur eine Auswahl der hervorragendsten geben können. Wir verweisen auf die Verse des h. Prosper von Aquitanien:

„Rom, als Petri Thron, durch oberhirtliche Ehre
Ward das Haupt der Welt, nun durch den Glauben beherrschend,
Was sich den Waffen nicht beugt"[3]).

In einer Homilie des h. Eucherius von Lyon oder eines anderen gallischen Bischofs, dessen Reden irrig dem Eusebius von Emesa zugeschrieben sind, lesen wir: „Dem h. Petrus vertraute Christus zuerst die Lämmer, dann auch die Schafe an; denn er machte ihn nicht nur zum Hirten, sondern auch zum Hirten der Hirten. Petrus weidet also die Lämmer und die Schafe; er leitet und regiert die Untergebenen und die Vorgesetzten. Er ist der Hirte Aller; denn außer den Schafen und den Lämmern gibt es nichts mehr in der Kirche"[4]).

Die zahlreichen, nach Gallien gerichteten, Dekretalschreiben aus dieser Zeit legen durchgängig dafür Zeugniß ab, daß der Papst eine entscheidende Autorität über Glauben, Gottesdienst und Verwaltung der gallischen Kirche nicht nur beanspruchte, sondern auch besaß. Aus vielen Beispielen seien nur einige wenige erwähnt.

[1]) Epist. Pontificum Romanorum, ed. Schönemann, p. 205.
[2]) Ed. Schönemann, p. 463.
[3]) Carm. de ingratis, v. 40—42.
[4]) Hom. in vigil. SS. Apostolorum (Bibl. Patr. Lugdun. t. 6. p. 794).

Innnocenz I. belehrt den Bischof Victricius von Rouen (404), welcher „die Richtschnur und Autorität der römischen Kirche eifrig verlangt hatte“, daß von dem h. Petrus „sowohl der Apostolat als der Episkopat seinen Ausgang in Christo genommen habe“ (ed. Schönemann, p. 502. 503). Zosimus (417—418) behält die wichtigeren Angelegenheiten der gallischen Kirchen seiner Entscheidung vor (p. 666). Gewisse Vorrechte, welche Zosimus der Kirche von Arles bewilligt hatte, entzog ihr sein Nachfolger Bonifacius I. wieder; aber beiden Entscheidungen fügten sich die gallischen Bischöfe gehorsam. Cölestinus I. (422—432) erklärt den Bischöfen der Provinzen Vienne und Narbonne, er sei „von Gott aufgestellt, um bis in die entferntesten Gegenden das Unzuläßige abzuschneiden, das Pflichtgemäße vorzuschreiben“; in den seinem Schreiben an alle gallischen Bischöfe angehängten Aussprüchen der früheren Päpste über die Gnade werden die Entscheidungen des apostolischen Stuhles „unverletzbar“ (inviolabiles) genannt (p. 762. 868).

Leo der Große äußerte sich in einem gegen die Uebergriffe des Bischofs Hilarius von Arles, welcher jene Vorrechte seiner Kirche wieder beanspruchte, gerichteten Schreiben also über den Umfang der Pontifikalgewalt: „Jesus Christus hat bei der Gründung seiner Religion, um durch die göttliche Gnade alle Völker und Nationen zu erleuchten, eine solche Einrichtung getroffen, daß die zuvor durch die Propheten verkündete Wahrheit zum Heil Aller durch die Apostel überall verbreitet wurde. Indem er aber das Geheimniß dieses Amtes von allen Aposteln ausgeübt wissen wollte, hat er dasselbe dennoch vorzüglich dem h. Petrus, als dem Oberhaupt aller Apostel anvertraut und gewollt, daß sich von ihm, als von dem Haupte, die göttlichen Gaben über den ganzen Leib ausbreiteten; so daß, wer sich von der Festigkeit Petri entfernt, keinen Antheil mehr an diesem göttlichen Geheimnisse haben kann. Indem er ihn nämlich zur unzertrennlichen Theilnahme an seinem Eigenthume zuließ, hat er gewollt, daß er den Namen trage, der ihm selbst eigen ist, und gesagt: Du bist Petrus, und auf diesen Felsen werde ich meine Kirche bauen, damit kraft eines wunderbaren Geschenkes der göttlichen Gnade das Gebäude des ewigen Tempels auf der Festigkeit Petri beruhe. Auf diese Weise hat er seine Kirche dergestalt befestigt, daß dieselbe weder von der menschlichen Vermessenheit angegriffen, noch von den Pforten der Hölle

überwältigt werden kann". Nach einem scharfen Tadel gegen das Verfahren des Bischofes Hilarius fährt der h. Papst fort: „Hilarius will euch seiner Botmäßigkeit unterwerfen und sich selbst der Botmäßigkeit Petri entwinden, indem er sich das Recht anmaßt, zum Nachtheil der Metropolitane Weihen in ganz Gallien zu unternehmen, und durch hochmüthige Worte die dem h. Petrus schuldige Ehrfurcht verletzt, da doch die Sorge, die Schafe zu weiden, diesem vorzüglicherweise angehört, der vor den anderen die Gewalt erhalten hat, zu lösen und zu binden. Wer immer diese Obergewalt glaubt leugnen zu können, wird diese zwar auf keine Weise beschädigen, aber durch den Geist der Hoffart aufgeblasen, sich selbst in die Hölle stürzen"[1]).

Mit diesem Schreiben sandte Papst Leo eine Constitution des Kaisers Valentinian III., welche dem päpstlichen Beschlusse die Kraft eines Civilgesetzes verlieh und der Ausführung desselben die Staatsgewalt zu Diensten stellte. In diesem merkwürdigen Actenstücke heißt es unter anderem: „Da die Obergewalt des apostolischen Stuhles kraft des Verdienstes des h. Petrus, als des Fürsten des Episkopates, der Würde der Stadt Rom und der Autorität des h. Konzils feststeht, so unterstehe sich niemand, gegen die Autorität dieses Stuhles sich aufzulehnen; denn es werden nur dann alle Kirchen einen ungestörten Frieden genießen, wenn alle ihr Oberhaupt anerkennen, wie dies bis jetzt unverbrüchlich beobachtet worden ist. — Es ist ein endgiltiges Urtheil gegen Hilarius ausgesprochen worden. Dieser Beschluß hätte der kaiserlichen Bestätigung zwar nicht bedurft, um in Gallien Geltung zu erlangen, denn was vermag nicht über alle Kirchen die Gewalt eines solchen Oberhirten? Dessenungeachtet haben wir geglaubt, diese Verordnung erlassen zu müssen, um zu verhindern, daß künftig Hilarius, dem nur noch die Güte des milden Papstes die Würde eines Bischofes läßt, oder irgend ein anderer den Vorschriften des römischen Oberhirten Widerstand zu leisten wage"[2]). Hilarius unterwarf sich und wurde von dem römischen Stuhle in Gnaden aufgenommen.

Die Zeugnisse des 6. Jahrhunderts beginnen wir mit dem Urtheile der gallischen Bischöfe über die römische synodus palmaris

[1] S. Leonis M. opp., ed. Ballerini, t. 1, p. 633—635.

[2]) Ibid. p. 642—643.

(501), welche die Rechtmäßigkeit und Schuldlosigkeit des Papstes Symmachus dessen Feinden gegenüber ausgesprochen hatte. Obgleich diese Synode mit der ausdrücklichen Zustimmung des Papstes gehalten war und auf das entschiedenste ihre Unterordnung unter denselben erklärt hatte, so nahm man doch in Gallien schon daran Aergerniß, daß sie überhaupt ein, wenn auch freisprechendes, Urtheil über das Oberhaupt der Kirche zu fällen gewagt habe. Im Namen aller Bischöfe Galliens schrieb der h. Avitus von Vienne an die römischen Senatoren Faustus und Symmachus einen Brief, in welchem er sagt: „Nach welchem Vernunftgrund oder Gesetz kann der Höhere von Niederen gerichtet werden? — Wird der römische Papst in Zweifel gezogen, so scheint nicht mehr ein Bischof, sondern der Episkopat selbst in Gefahr zu gerathen. Es ist euch nicht unbekannt, inmitten welcher Stürme wir das Schiff des Glaubens führen. Fürchtet ihr gleich uns diese Gefahren, so müßt ihr auch mit uns zur Vertheidigung unsers Steuermannes arbeiten. Derjenige, welcher an der Spitze der Heerde steht, wird Rechenschaft geben über seine Amtsführung; es ist aber nicht die Sache der Heerde, solche Rechenschaft von ihrem Hirten zu verlangen; das ist Sache des höchsten Richters"[1]). Derselbe Avitus erklärt es für Pflicht, daß „die Glieder in zweifelhaften kirchlichen Angelegenheiten zu dem Hohenpriester der römischen Kirche, als zu ihrem Haupte, ihre Zuflucht nehmen"[2]).

In eben dieser Zeit reiste der h. Cäsarius von Arles nach Rom, um den Papst Symmachus über mehrere Punkte zu befragen. Die Denkschrift, die er ihm bei dieser Gelegenheit überreichte, hat folgenden Anfang: „Da der Episkopat in der Person des h. Petrus anfängt, so ist es nothwendig, daß Deine Heiligkeit durch angemessene Anordnungen allen Kirchen bekannt mache, was sie zu beobachten haben" (ap. Labbe, Coll. Concil., t. 4, p. 1294).

Die fünfte Synode von Orleans (549) erklärt: „Diese Secten verurtheilt der h. apostolische Stuhl; demnach verabscheuen und verdammen wir dieselben auch sammt ihren Urhebern und Anhängern durch die Kraft gegenwärtiger Constitution, indem wir im

[1]) Ap. Migne, Patrol., t. 59, p. 248—249.
[2]) Epist. 36 (Migne, Patrol., t. 59, p. 253).

Namen Christi die rechtmäßige und apostolische Regel des Glaubens verkünden".

Die zweite Synode von Tours (567) spricht sich noch kräftiger aus: „Wer unter den Priestern würde sich anmaßen, gegen solche Beschlüsse, die von dem apostolischen Stuhle ausgegangen sind, sich zu erheben? Es war immer die Sache des apostolischen Stuhles, entweder die Schriftsteller zu empfehlen, deren Lehre bestehen konnte oder die unrechtmäßigen zu entfernen: und unsere Väter haben stets das beobachtet, was immer die Autorität des Inhabers dieses Stuhles befohlen hat. Wir befolgen daher, was entweder der Apostel Paulus gelehrt oder Papst Innocenz beschlossen hat".

Im 7. Jahrh. ermahnte Papst Adeodat die gallischen Bischöfe, „die Verordnungen der seligsten Vorsteher des apostolischen Stuhles, welche ihre Autorität durch die Nachfolge und Stellvertretung des h. Apostelfürsten Petrus erlangt haben, unversehrt und ungetrübt zu bewahren"[1]). Im folgenden gelobte ein vom h. Bonifacius präsidirtes Generalkonzil der französischen und deutschen Bischöfe einstimmig „stete Unterwürfigkeit gegen die römische Kirche und genaue Beobachtung der Vorschriften des Nachfolgers Petri"[2]).

Die wohlbekannte Ergebenheit Karl des Großen[3]) für den h. Stuhl wurde von seinen gallischen Zeitgenossen getheilt. Papst Leo III. wollte sich, um die gegen ihn vorgebrachten Klagen zu widerlegen, vor einem Konzil in Rom (800) vertheidigen, auf welchem Bischöfe aus Frankreich und Italien zugegen waren. Einstimmig betheuerten diese dem Papste gegenüber: „Den apostolischen Stuhl, welcher das Haupt aller Kirchen Gottes ist, wagen wir nicht zu richten; denn durch diesen Stuhl und dessen Inhaber werden wir alle gerichtet, er selbst aber wird von Niemanden gerichtet, wie es von jeher Sitte gewesen ist. Wie der höchste Oberhirte befehlen wird, werden wir nach der Regel gehorchen". Denselben Grundsatz, „der Stuhl des h. Petrus habe, wie jedem bekannt sei, das Recht, über alle Kirchen zu richten, während Niemand über sein

---

[1]) Conciliorum Coll., ed. Mansi, t. 11, p. 103.

[2]) S. Bonifacii epist. 105 ad Cuthbert.

[3]) Wir erinnern nur an das Zeugniß der in seinem Namen und als Bekenntniß der Kirchen Galliens und Germaniens verfaßten Libri Carolini für die päpstliche Unfehlbarkeit (l. 1, c. 6).

Urtheil richten dürfe", spricht auch ein Brief des Papstes Hadrian an Karl den Großen in den Capitula des Bischofs Angilram von Metz aus. Freilich wird diese Sammlung, welche in Frankreich das höchste Ansehen genoß, von Manchen für ein pseudoisidorisches Werk gehalten.

Alcuin, Abt zu Tours, äußert sich folgendermaßen: „Um nicht als schismatisch und unkatholisch befunden zu werden, muß man der bewährtesten Autorität der h. römischen Kirche folgen, damit nicht der Schlüsselträger des Himmelreiches diejenigen zurückweise, die er von seiner Lehre abgewichen sieht"[1]).

Derselbe schreibt an den Papst Leo: „Es ist wahrhaft geziemend, daß die ganze, wenn auch in verschiedenen Ländern weidende Heerde ihrem Hirten mit dem gleichen liebenden Glauben unterworfen sei. — Du, o heiligster Vater, bist der von Gott erkorene Hohepriester, der Stellvertreter der Apostel, der Erbe der Väter, der Fürst der Kirche, der Ernährer der einzigen und unbefleckten Taube. In dir glänzt der Glaube; unter deiner Regierung vermehrt sich die Heerde Jesu Christi. Du bist der Tröster der Betrübten, die Zuflucht der Unterdrückten, die Hoffnung der zu dir Rufenden, das Licht des Lebens, die Zierde der Religion"[2]).

Jesse, Bischof von Amiens, welcher 809 starb, sagt in einem Hirtenschreiben: „Laßt uns der Autorität der römischen Kirche folgen! Denn, gleichwie wir von dort aus die Anfänge des katholischen Glaubens empfangen haben, so müssen wir auch von dort die Lehren des Heils immer empfangen, damit nicht die Glieder von ihrem Haupte getrennt werden, und der Schlüsselträger des himmlischen Reiches jene zurückstoße, die er von seinen Lehren abweichend finden wird" (ap. Migne, t. 105, p. 792).

In dem vierten Nachtrage zu der Kapitulariensammlung des Benedictus Levita, welche trotz ihres zweifelhaften Ursprunges im fränkischen Reiche Anerkennung fand, steht als Reichsgesetz: „Alle Bischöfe, die schwerer Dinge beschuldigt sind, sollen, so oft es nothwendig sein wird, frei an den apostolischen Stuhl appelliren und zu demselben, wie zu ihrer Mutter fliehen, damit sie, wie es immer Sitte gewesen, durch denselben beschützt und befreit

---

[1]) Epist. 90 ad fratres Lugdun. (ap. Migne, Patrol. t. 100, p. 293).
[2]) Epist. 24 (Migne, t. 100, p. 178).

werden. Der Verfügung dieses Stuhles hat nämlich die altehrwürdige Autorität der Apostel, ihrer Nachfolger, und der Canones, alle wichtigeren geistlichen Sachen, sowie die Gerichte über Bischöfe vorbehalten. Es werden auch jene Bischöfe als strafbar angesehen, die gegen ihre Brüder anders verfahren, als es dem Inhaber dieses Sitzes gefällt, da die Canones vorschreiben, es dürfe in solchen Fällen nichts ohne den römischen Hohenpriester entschieden werden, noch auch ein Bischof vor eine Synode citirt werden, bei Strafe der Ungiltigkeit der Entscheidung"[1]).

Drei Konzilien, welche zu jener Zeit in Gallien gehalten wurden, das erste zu Tours, das zweite zu Troyes, das dritte (876) zu Pont-Yon in der Champagne, bekennen die höchste Herrschaft des römischen Stuhles und die Nothwendigkeit für jeden Gläubigen, sich dessen Entscheidungen zu unterwerfen. In dem letzteren heißt es: „Wir wollen, daß die gebührende Ehre unserem Herrn und geistlichen Vater Johannes VIII., dem allgemeinen Papste, von Allen gezollt werde, daß alles, was er in Erfüllung seines h. Amtes kraft seines apostolischen Ansehens entschieden, von Allen mit unterthänigster Unterwürfigkeit aufgenommen und mit gehöriger Ehrfurcht durchaus beobachtet werde"[2]).

Als Papst Nikolaus I. den von dem berühmten Metropoliten Hinkmar von Rheims abgesetzten Bischof Rothad von Soissons wieder einsetzte, schrieb er an König Karl den Kahlen: „Durch die Gnade Gottes und nach dem Beispiele unserer Vorgänger werden wir bis an's Ende die Vorrechte unseres Stuhles vertheidigen. Euch selbst ermahnen wir eindringlich, dieselben mit gröster Sorgfalt zu ehren. — Denn die Vorrechte des römischen Stuhles sind der Schutz der ganzen katholischen Kirche, ihr festestes Bollwerk gegen alle Angriffe der Bosheit"[3]).

In derselben Angelegenheit schrieb Nikolaus einen Brief an sämmtliche Bischöfe Frankreichs. Derselbe ist so schön, daß wir nicht umhin können, ihn dem Inhalte nach mitzutheilen: „Unser Herr Jesus Christus", so lehrt der Papst, „ist der Hirte, der Bischof und Hohepriester sämmtlicher einzelnen Kirchen, welche zu-

[1]) Ap. Migne, t. 97, p. 893.
[2]) Capitularia regum Francorum, ed. Baluze. t. 2, p. 239.
[3]) Epist. 36 (ap. Migne, t. 119, p. 836).

sammen nur eine Kirche bilden, die er selbst geschaffen und erlöst hat. Doch bevor er in den Himmel auffuhr, vertraute er dieselbe seinen Aposteln an und in ihrer Person uns, deren Erben und Nachfolgern, welche er über sie als Hirten, Bischöfe und Hohepriester aufgestellt hat. Allein, wie der h. Leo gesagt[1]), unter den seligen Aposteln war bei Gleichheit der Ehre eine Unterscheidung der Macht, und obgleich Aller Erwählung gleich war, wurde Einem die Oberherrschaft über die anderen gegeben. Aus dieser Einrichtung kommt die Unterscheidung der Bischöfe. Durch eine weise Anordnung wurde festgestellt, daß nicht alle sich alles zuschreiben, sondern daß in jeder Provinz das Urtheil Eines den Vorrang behaupte unter den Brüdern; dann, daß Einige in beträchtlicheren Städten eine ausgedehntere Obsorge erhielten; und daß durch dieselben die Obsorge der allgemeinen Kirche zum einzigen Lehrstuhl des h. Petrus zusammenfließe und nie etwas in Zwiespalt mit dem Oberhaupte sei. Wenn ihr so leicht Bischöfe absetzet, ohne den Stuhl des h. Petrus davon in Kenntniß zu setzen, wie wird die Sorge der allgemeinen Kirche durch euch zu diesem einzigen Stuhle zusammenfließen? — Wie wird nie etwas im Zustande der Zwiespalt mit dem Oberhaupte sein, wenn ihr in der Verurtheilung der vornehmsten Glieder euch in Widerspruch mit dem Oberhaupte, mit dem apostolischen Stuhle setzet? Oder ist der apostolische Stuhl nicht das Oberhaupt? Es ist daher umsonst gewesen, um eine Menge anderer Beispiele nicht zu erwähnen, wenn das Konzil von Sardica zu dem Papst Julius gesagt hat: Es ist vortrefflich gut und sehr geziemend, daß die Hohenpriester des Herrn aus allen Provinzen an das Oberhaupt berichten, nämlich an den Stuhl des h. Petrus"[2])?

Der Metropolit Hinkmar, welcher sich einen so kräftigen Verweis von Seiten des Papstes zugezogen, hatte sich zwar durch strafbare Heftigkeit und Herrschsucht zu einem ungerechten Verfahren verleiten lassen. Die Obergewalt des h. Stuhles leugnete er jedoch nicht. Er unterwarf sich, und die Schriften, die er hinterließ, geben Zeugniß von seinem Glauben. Er schrieb nämlich unter anderm: „Ich bin der Ueberhebung gegen den apostolischen Stuhl

---

[1]) Epist. 14 ad Anastasium.

[2]) S. Nicol. I. ep. 32. ad Episc. Gall.

die Mutter und Lehrerin aller Kirchen, beschuldigt worden; aber ich habe mit der Hilfe des Herrn, bei jeder Gelegenheit, durch pflichtschuldigen Gehorsam bewiesen, daß ich mich immer, in Allem und überall treu, ergeben, demüthig und unterwürfig gegen den apostolischen Stuhl und dessen Inhaber verhalten habe"[1]).

Derselbe sagt anderswo: „In allen zweifelhaften und dunkeln Sachen, die die Regel des wahren Glaubens und die Lehren der Religion betreffen, soll die h. römische Kirche, als Mutter, Lehrerin, Ernährerin und Erzieherin aller Kirchen zu Rathe gezogen und ihre heilsamen Ermahnungen beobachtet werden"[2]).

„Wir befolgen das, was die heil. katholische und apostolische römische Kirche uns lehrt. Sie hat uns nämlich zum Glauben erzeugt, mit der katholischen Milch ernährt, an ihrer vom Himmel aus erfüllten Brust für feste Speise vorbereitet, zur männlichen Vollkommenheit durch ihre rechtgläubige Zucht gebracht und zur Belehrung Anderer herangebildet"[3]).

„Vor allem müssen wir die h. römische Kirche, die erste der ganzen Welt und die Lehrerin aller Kirchen, zu Rathe ziehen. — Denn gleichwie einst Jerusalem, die Stadt des Heiligthums, durch die Schutzwache der Engel befestigt war, so bleibt jetzt Rom verherrlicht und beschützt; da dieser heil. Stuhl nicht von Menschen oder durch Menschen, sondern durch den Herrn Jesum Christum, den Principat über alle Städte zu erhalten verdiente. — Für Fromme, Ehrerbietige und Katholischgesinnte kann und muß das genügen, was die h. katholische und apostolische römische Kirche, die Mutter aller Kirchen, lehrt"[4]).

„Deshalb hat der selige Petrus insbesondere die Schlüssel des Himmelreichs und die Oberherrschaft der richterlichen Gewalt erhalten, damit alle Gläubigen auf Erden einsehen sollten, daß Keiner, welcher sich von der Einheit seines Glaubens oder seiner Gemeinschaft irgendwie trennt, Vergebung der Sünden oder Zulassung zum Himmelreiche erlangen kann"[5]).

[1]) Epist. 11 ad Nicol. Pap. (ap. Migne, t. 126, p. 78).
[2]) De divortio Lotharii in praef. (ap. Migne, t. 125, p. 623).
[3]) De praedest., cap. 4. — [4]) Ibid., c. 24.
[5]) Opusculum LV capitulorum adv. Hincm. Laudun., c. 20 (ap. Migne, t. 126, p. 363).

Unter dem Pontificate Hadrians II., des Nachfolgers des Papstes Nikolaus I., wurden in den Kirchen Galliens und Germaniens mehrere apologetische Schriften abgefaßt, um die Lehre, die Gebräuche und die Autorität der römischen Kirche gegen Photius und dessen Anhänger zu vertheidigen. Einer dieser Apologeten, Aeneas, Bischof von Paris, behauptet, die Kirche von Constantinopel habe öfters häretische Bischöfe gehabt; der Stuhl von Rom hingegen sei nie von einer solchen Makel befleckt worden; insbesondere sei Papst Liberius, wenn er auch den Glauben nicht muthig genug vertheidigt habe, doch nie von demselben abgewichen. Ueber die Obergewalt des Papstes citirt Aeneas die Decretalschreiben der Päpste Gelasius und Leo I., und ist also mit der Lehre dieser Päpste gänzlich einverstanden.

Ein anderes größeres Werk gegen die Griechen gehört einem Mönche von Alt-Korvey, Ratramnus, an. Nachdem derselbe die Frage von dem Ausgange des h. Geistes erledigt und die Verleumdungen der Griechen widerlegt, beweist er folgendermaßen die Obergewalt des römischen Stuhles: „Die Griechen hätten sich erinnern sollen, daß Christus zu Petrus gesagt hat: Du bist Petrus, und ich werde dir die Schlüssel des Himmelreichs geben. Dieser wurde nach Rom gesandt, nach jener Stadt, welche mit der Herrschaft über die Welt geziert war, damit dieselbe, gleichwie sie das Weltall durch die kaiserliche Macht unterworfen hat, ebenso auch alle Reiche der Welt durch die religiöse Supprematie und die Würde des Apostolates beherrsche. Daß dem also sei, beweist das ganze Alterthum und bezeugen die schriftlichen Denkmale. So fügt der Kirchenhistoriker Sokrates, indem er von den arianischen Bischöfen berichtet, welche ein Konzil zu Antiochien gehalten hatten, folgendes hinzu: Julius, Bischof von Rom, war nicht zugegen, auch nicht ein Stellvertreter desselben, obschon die kirchliche Regel verbietet, Konzilien zu halten ohne die Genehmigung des römischen Hohenpriesters“ [1]).

Gegen Anfang des 10. Jahrh. bat Herzog Wilhelm von Aquitanien, der Stifter des Klosters Clugny, den Papst, „kraft seiner von Gott erhaltenen Autorität“ die Berauber dieses Klosters von der Kirchengemeinschaft auszuschließen [2]). Papst Stephan bedrohte

[1]) Contra Graecorum opposita, t. 4, c. 8.

[2]) Ap. Mansi, t. 18, p. 311.

die Rebellen gegen den König Ludwig VI. von Frankreich mit der Excommunication[1]). Der h. Abbo von Fleury nennt Gregor V. „den Vorsteher des h. römischen und apostolischen Stuhles und deshalb Lehrer der gesammten Kirche“[2]).

Aus dem 11. Jahrh. führen wir vor Allem den Papst Leo IX. an, da derselbe, im Elsaß geboren, als Bischof zu Toul gewirkt hat, ehe er den Stuhl des h. Petrus bestieg. Er schreibt an den Patriarchen von Antiochien, Petrus: „Daraus, daß dein apostolischer Stuhl den unserigen zu Rathe zog, haben wir den Schluß gezogen, du wollest nicht von dem göttlichen, von allen Vätern einstimmig bestätigten Befehl abweichen, welchem gemäß der h. römische apostolische Stuhl als das Haupt allen Kirchen auf Erden vorsteht, zu welchem alle wichtigeren und schwierigeren Sachen aller Kirchen zur Entscheidung gebracht werden. Das verkünden alle ehrwürdigen Konzilien, alle menschlichen Gesetze; das bestätigt der Heilige der Heiligen. Ja, Petrus allein ist es, für den unser Herr und Heiland gebetet zu haben erklärt, damit sein Glaube nicht wanke, und dieses ehrwürdige und wirksame Gebet hat auch bewirkt, daß der Glaube des heiligen Petrus noch nicht gewankt und auch in seinem Stuhle nicht wanken wird in Ewigkeit“. Dieselben Gedanken kommen noch ausführlicher in einem Schreiben desselben Papstes an den Patriarchen von Constantinopel zur Geltung. Leo vergleicht die römische Kirche mit einer Thürangel, auf welcher die Thüre sich dreht, welche aber selbst unbeweglich bleibt. Er wendet auf die Anordnungen und den Glauben des römischen Stuhles die Worte des h. Paulus an: Wenn wir selbst oder ein Engel des Himmels euch etwas anderes verkünden würden, als verkündet worden ist, der sei Anathema; er bezeichnet als thöricht, das Gebet Christi, für welchen Wollen und Können Eins und dasselbe ist, als unwirksam anzusehen; er behauptet, durch Petrus und dessen Nachfolger seien alle Häresien entdeckt und besiegt worden; dieser h. Stuhl habe immer die Brüder in dem Glauben Petri befestigt.

Der h. Anselm, zuerst Abt von Bec in der Normandie, später Erzbischof von Canterbury, schreibt an Papst Urban II.:

[1]) Flodoardi anna'es ad a. 942.

[2]) Ap. Migne, t. 139, p. 419.

„Da die göttliche Vorsehung Euere Heiligkeit erwählt hat, um Ihr die Sorge um das christliche Leben und den Glauben sammt der Regierung der Kirche anzuvertrauen, so kann man zu Niemanden besser seine Zuflucht nehmen, wenn etwas in der Kirche gegen die katholische Lehre auftaucht, damit es durch dessen Autorität verbessert werde; Niemanden auch kann man mit mehr Sicherheit zu Rathe ziehen, wenn man etwas gegen den Irrthum antwortet, damit dieses durch dessen Klugheit geprüft werde"[1]).

Ebenso drückt sich Ivo, Bischof von Chartres, aus: „Gegen die Urtheile und die Constitutionen des apostolischen Stuhles das Haupt erheben, heißt unbedingt die Bezeichnung häretischer Bosheit verdienen"[2]). Anderswo schreibt derselbe noch, indem er die Worte eines römischen Konzils unter Leo IV. zu den seinigen macht: „Wenn jemand die Lehrsätze, Anordnungen, Verbote, oder Beschlüsse verachtet, welche in Bezug auf den katholischen Glauben, auf die kirchliche Zucht, die Zurechtweisung der Gläubigen, die Besserung der Bösen, oder die Abwendung drohender oder künftiger Uebel von dem Vorsteher des apostolischen Stuhles weise verkündet worden sind, der sei im Banne"[3]).

Gottfried, Mönch zu Vendôme, äußert sich in gleichem Sinne: „Unter dem Einflusse des nämlichen Geistes, unter dessen Eingebung das erste Gesetz durch Moses und das zweite durch Christus gegeben worden, hat der h. apostolische Stuhl Gesetze oder Canones gegeben und deren Sinn ausgelegt. Sollte sich also Jemand anmaßen, anders in der Auslegung der Canones zu denken als der apostolische Stuhl, er sei, wer er wolle, der handelt thöricht und erscheint deutlich als ein solcher, der nicht nur das göttliche Gesetz nicht ehrt und nicht auslegt, sondern vielmehr dasselbe angreift und unterdrückt"[4]).

Im 12. Jahrh. vernehmen wir die Stimme des h. Bernhard, welcher sich gegen Abälard also ausspricht: „Meiner Ansicht nach sollen die Schäden des Glaubens dort verbessert werden, wo der Glaube keine Verfälschung erleiden kann. Welchem Stuhle aber ist

[1]) Lib. de incarn. Verbi, in praefat.

[2]) Epist. 8 ad Richer. Senon.

[3]) Decret. Ivonis, p. 5, c. 35.

[4]) Lib. 2. epist. 30.

jemals gesagt worden: Für dich habe ich gebetet, daß dein Glaube nicht wanke. Dieser Vorzug der Unfehlbarkeit ist durch die beständige und ununterbrochene Tradition der Väter bewiesen"[1]).

Noch kräftiger, wenn es möglich ist, drückt sich der heilige Lehrer in seinem für Papst Eugen III. bestimmten Buche aus: „Laßt uns untersuchen, wer du bist und welches gegenwärtig deine Stelle ist in der Kirche Gottes. Wer bist du? Der hohe Priester, der oberste Pontifex. Du bist der Fürst der Bischöfe, der Erbe der Apostel; du bist Abel durch den Primat, Noe durch die Regierung, Abraham durch den Patriarchat, Melchisedech durch die Weihe, Aaron in der Würde, Moses in der Autorität, Samuel in dem Richteramt, Petrus in der Macht, Christus durch die Salbung. Du bist derjenige, dem die Schlüssel übergeben und die Schafe anvertraut sind. Es gibt noch andere Thürhüter des Himmels, noch andere Hirten der Schafe: du bist es aber in einer um so ehrenvolleren Weise, als du einen ausgezeichneteren Namen geerbt als die anderen. Was diese betrifft, sie haben ein jeder eine ihm anvertraute besondere Heerde. Dir sind alle Heerden anvertraut, so daß sie nur Eine ausmachen. Du bist der Hirte nicht nur der Schafe, sondern auch der Hirten. Wie werde ich dieses beweisen? Durch das Wort des Herrn. Wem, ich sage nicht unter den Bischöfen, sondern unter den Aposteln, sind alle Schafe unbedingt und ohne Unterscheidung anvertraut worden? Liebst du mich, Petrus, so weide meine Schafe. Welche Schafe? Die Völker dieser oder jener Stadt, dieses Landes, dieses Reiches? Meine Schafe, sagt der Heiland. Wer sieht nicht ein, daß Christus, da er sich keiner besondern Bezeichnung bedienen wollte, dir alle zugewiesen hat? Wenn nichts unterschieden wird, wird nichts ausgenommen. — Die Anderen sind zu einem Antheil an der Sorge, du aber zu der Fülle der Gewalt berufen. Die Gewalt der Anderen ist in gewissen Schranken eingeschlossen; die deinige erstreckt sich über diejenigen selbst, die Gewalt über andere empfangen haben. Kannst du nicht etwa, wenn es die Sachlage erfordert, auch einem Bischofe den Himmel verschließen, ihn von seinem Episkopate absetzen und dem Satan übergeben? — Dein Vorzug bleibt also ohne Widerrede, sowohl in Bezug auf den Besitz der Schlüssel als in Bezug

---

[1]) S. Bernard. ep. 190 ad Innoc. II.

auf die Obsorge für die Schafe. — Während ein jeder der Andern seinem Schifflein vorsteht, bist du an der Spitze eines unermeßlich großen Schiffes, welches aus allen jenen zusammengesetzt ist und die eine allgemeine Kirche bildet, die auf der ganzen Erde verbreitet ist"[1]).

Wir glauben, das Angeführte wird genügen, um darzuthun, daß in den Zeiten des h. Bernhard die späteren gallikanischen Spitzfindigkeiten und Einschränkungen noch gänzlich unbekannt waren. Schrieben doch zur selben Zeit sechs Bischöfe Galliens an den Papst Innocenz II.: „Niemand zweifelt, daß dasjenige, was durch die apostolische Autorität bestätigt worden, auf immer feststehe, und weder durch Spitzfindigkeit abgeändert, noch durch Arglist verkehrt werden könne"[2]).

Ein Freund des h. Bernhard, der ehrwürdige Petrus von Cluny, sagt ganz im gleichen Sinne, daß Gott durch seinen Geist die gesammte Kirche im Papste vereinigt und die ganze Welt seinen Füßen unterworfen habe[3]).

Dasselbe lehrt Petrus von Celle, später Bischof von Chartres, in einem Schreiben an den Papst: „Die Stimme jener Räder, die den Geist des Lebens in sich haben, befolge ich mit Zuversicht, denn das Gesicht des Löwen geht voran, damit nichts schaden könne; dann kommt das Gesicht des Menschen, damit kein Betrug geschehe; das Gesicht des Kalbes, damit keine Eitelkeit sich einschleiche; das Gesicht des Adlers, damit kein Zweifel bleibe und keine Verzögerung verhindere. Die Regel der Wahrheit hat diese Räder gedrechselt, der ewigen Wahrheit gemäß abgerundet und ihnen solche Autorität gegeben, daß sie keiner Gewalt unterliege; solche Reife, daß sie nie das göttliche Antlitz verliere; solche Sicherheit, daß keine Veränderung, kein Schatten des Wechsels eintrete."

Derselbe Schriftsteller behauptet, Christus habe seine Kirche nach dem Muster der englischen Chöre gebildet durch die verschiedenen Aemter, die er in derselben eingesetzt. An der Spitze steht der Papst und stellt Gott vor. Nach ihm kommen als neun Chöre die Patriarchen, die Metropolitane, die Bischöfe, die Priester u. s. w.

---

[1]) De consider. lib. 2. c. 8.

[2]) Inter epist. S. Bernardi ep. 337.

[3]) Lib. 1. epist. 1 ad Innoc. II.

Das erste Konzil von Lyon (1245) drückt sich folgendermaßen über den Primat des römischen Papstes aus: „Zur Erlösung des menschlichen Geschlechtes wollte der Sohn Gottes, Jesus Christus, die durch sein Blut erlöste Herde nach seiner Auffahrt zum Vater nicht ohne Hirten lassen. Darum vertraute er die Obsorge für sie dem h. Petrus an, damit derselbe durch die Unwandelbarkeit seines Glaubens die anderen in der christlichen Religion befestige und durch die Inbrunst seines Eifers ihre Herzen zu den Werken des Heiles entzünde“.

Das zweite Konzil von Lyon (1274) erließ folgenden Beschluß, welcher von den anwesenden Griechen im Namen des ganzen Orients unterzeichnet wurde: „Die heilige römische Kirche besitzt den höchsten und völligen Primat und die Oberherrschaft über die ganze katholische Kirche, die sie in Wahrheit und Demuth anerkennt von dem Herrn selbst empfangen zu haben in der Person des h. Petrus, des Fürsten oder Oberhauptes der Apostel, dessen Nachfolger mit der Fülle seiner Gewalt der römische Hohepriester ist. Gleichwie sie vor den andern verpflichtet ist, die Wahrheit des Glaubens zu vertheidigen, so sollen auch, wenn Fragen über den Glauben auftauchen, dieselben durch ihr Urtheil definirt werden. — Alle Kirchen sind dieser Kirche unterworfen und alle Bischöfe schulden ihr Ehrfurcht und Gehorsam. So ist diese Fülle ihrer Gewalt beschaffen, daß sie die anderen Kirchen zur Antheilnahme an ihrer Sorge annimmt, dergestalt jedoch, daß ihr Vorzug unangefochten bleibt, sei es in den ökumenischen Konzilien, sei es in den anderen“ [1]).

Wir könnten hier auch die beiden großen Lichter der Theologie, welche in dem Jahre dieses Konzils erloschen, erwähnen, da sowohl der h. Thomas, als auch der h. Bonaventura, längere Zeit mit unsterblichem Ruhme zu Paris lehrten. Aber ihre Zeugnisse für die Unfehlbarkeit und die universale Jurisdiction des Papstes sind ohnedies wohlbekannt und noch in neuester Zeit durch mehrere vortreffliche Abhandlungen beleuchtet.

Die Bischöfe Frankreichs theilten ganz die Gesinnung der Theologen. Durandus, Bischof von Mende, händigte dem Papste Clemens V. zur Zeit des Konzils von Vienne eine Schrift ein, worin er mehrere Verbesserungen in Sachen der Sitten und Kirchen-

[1]) Ap. Mansi, t. 24, p. 72.

zucht verlangte. Darin heißt es: „Was die Reform betrifft, so scheint es, man solle mit der h. römischen Kirche den Anfang machen, welche allen anderen vorsteht; die das Haupt ist, von dem alle Glieder abhängen; die das Centrum ist, wohin alles, was die Religion betrifft, gebracht werden muß; die da aufgestellt ist, um allen Gläubigen als Beispiel und Spiegel zu dienen; die da ist die Meisterin und Richterin aller anderen Kirchen; die von einem Hirten geleitet wird, welcher von Jesus Christus als sein Statthalter und Stellvertreter aufgestellt ist"[1]).

Auch die Pariser Universität, welche schon im vorigen Jahrhunderte unter Papst Innocenz III. berühmt geworden war, jetzt aber den höchsten Glanz in der Person der h. Thomas und Bonaventura erreichte, blieb noch lange der Lehre dieser ihrer Zierden in Bezug auf die päpstliche Regierungsgewalt und Unfehlbarkeit getreu. Es gehört zu unserm Plane, die Lehre der Universität von nun an weiter zu verfolgen.

Im Jahre 1330 verurtheilte die Facultät die Propositionen des Marsilius von Padua, welcher behauptet hatte, der Papst sei nicht unfehlbar.

Kurz zuvor hatte dieselbe Hochschule unter dem Vorsitze des Erzbischofes Stephan folgende feierliche Erklärung gegeben: „Die römische Kirche ist die Mutter und die Lehrerin aller Gläubigen, auf das feste Bekenntniß des h. Petrus, des Stellvertreters Christi gegründet. Ihr als der allgemeinen Regel der katholischen Wahrheit gehört die Genehmigung und die Verurtheilung der Lehrsätze, die Beleuchtung der Zweifel, die endgiltige Entscheidung der zu glaubenden Wahrheiten und die Verdammung der Irrthümer"[2]).

Im Jahre 1384 erschien ein Traktat zur Rechtfertigung der Censur, welche die Universität gegen die Irrthümer des Dominicaners Petrus von Montesan ausgesprochen hatte. Es wird darin gesagt: „Derjenige besitzt die höchste Autorität bei Entscheidung von Streitigkeiten in Sachen des Glaubens, der in seinen Entscheidungen nicht irren kann. Nun kann der apostolische Stuhl in seinen Entscheidungen nicht irren. Also besitzt der apostolische Stuhl die

---

[1]) Guil. Durand. de modo gener. conc. celebr., part. 3.

[2]) Ecclesia Paris. in litteris Stephani (a. 1324). ap. Tournely, praef. de Ecclesia.

höchste Autorität bei Entscheidung von Streitigkeiten in Sachen des Glaubens".

Zur selben Zeit (1387) hielt Petrus von Ailly, Kanzler der Pariser Universität, eine Rede in Gegenwart des Papstes Clemens VII., welchen Frankreich als den rechtmäßigen Nachfolger des h. Petrus anerkannte. In dieser Rede heißt es: „Im Namen Euerer demüthigsten Söhne, der Pariser Universität, und in unserem eigenen Namen, die wir als deren Botschafter Eueren Befehlen gehorchen und Eueren Lehren anhängen, bekennen wir mit Herz und Mund einstimmig, daß wir, was bisher in dieser Sache gethan worden, oder was wir künftighin thun oder sagen werden, der Zurechtweisung und dem Urtheile des apostolischen Stuhles und dem auf demselben sitzenden obersten Pontifex demüthig unterwerfen, und sagen mit dem h. Hieronymus: Dieses ist der Glaube, heiligster Vater, den wir in der katholischen Kirche gelernt haben, und sollten wir etwas Ungeschicktes oder Unkluges gesagt haben, so wollen wir von dir zurechtgewiesen werden, der du den Glauben und den Stuhl des h. Petrus besitzest. Es ist uns nicht unbekannt, und wir glauben fest und zweifeln nicht im Geringsten, daß der h. apostolische Stuhl jener Stuhl des h. Petrus ist, auf welchen die katholische Kirche gebaut ist" [1]).

Wir sind nun bei jenen bedauernswürdigen Zeiten des großen Schismas angelangt, wo in Folge verwerflichen Ehrgeizes mehrere Prätendenten gegen einander um den Besitz des päpstlichen Stuhles stritten und die Christenheit nicht mehr wußte, in welcher Person sie den rechtmäßigen Nachfolger des h. Stuhles anerkennen sollte. Das Konzil von Constanz trat zusammen, um ein Heilmittel in der bedenklichen Lage zu suchen. Es ist nun unsere Aufgabe zu sehen, welche Stellung die französische Kirche bei diesem Konzile einnahm, und welche Folgen aus den verhängnißvollen Wirren entstanden.

Es ist nicht nothwendig, daß wir wieder auf die Dekrete der vierten und fünften Sitzung zurückkommen; jeder vorurtheilsfreie Historiker erkennt an, daß diese Dekrete keine dogmatische Entscheidung enthalten noch enthalten können, da zu jener Zeit nur ein Drittheil der Kirche, nämlich die Obedienz eines der drei zweifel-

[1]) In append. ad tom. 1. opp. Gersonis, ed. Dupin, p. 698.

haften Päpste vertreten war. Zwar ist es leicht möglich, denselben einen annehmbaren Sinn beizulegen, wenn man sie auf die Zeit des Schisma's beschränkt. Wir müssen aber in geschichtlicher Rücksicht hier hinzusetzen, daß viele Mitglieder des Konzils selbst über die Kraft der Dekrete Zweifel hegten. Ganz besonders gilt diese Bemerkung von den Franzosen, welche sammt den Cardinälen vor der fünften Session den Protest voranschickten, „sie hätten sich dazu verstanden, der Sitzung beizuwohnen, um Aergerniß zu verhüten, nicht in der Absicht, denjenigen Sachen beizupflichten, von denen sie gehört, daß man verhandeln würde"[1]). Dieselben Cardinäle hatten mit großer Entschlossenheit gegen den Beschluß der vierten Sitzung, als übereilt und nicht hinlänglich debattirt, Protest eingelegt. Ein ähnlicher Protest der französischen Nation fand vor der vierzigsten Session statt. Nicht weniger bemerkenswerth ist, daß, nachdem das Konzil den Papst Johannes XXII. abgesetzt hatte, Karl VII., König von Frankreich, diese That öffentlich mißbilligte und die Deputirten scharf zurechtwies mit den Worten: „Wer hat euch Gewalt gegeben, daß ihr euch unterstanden, die Hand an den römischen Papst zu legen?" Nachdem die drei Obedienzen sich vereinigt und durch Zustimmung der Cardinäle und des Konzils Martin V. als Papst aufgestellt worden war, erkannte das Konzil von Constanz ohne Rückhalt die Vorrechte des römischen Stuhles an. In der 45. Session heißt es nämlich: „Der römische Bischof, der demnächst wird aufgestellt werden, soll die Kirche an Haupt und Gliedern reformiren". Dabei wird nichts mehr von Strafen gesagt, die über den Papst verhängt werden sollten, was wohl bedeutet, daß das Konzil sich keine Autorität über einen legitimen Papst anmaßte.

In der letzten Sitzung, in welcher die Irrlehren von Wicleff und Huß verurtheilt wurden, wird bestimmt, daß die des Irrthums Verdächtigen befragt werden müssen: „ob sie glauben, daß der kanonisch erwählte Papst die höchste Gewalt in der Kirche Gottes habe".

Nach diesen späteren Entscheidungen sind die der 4. und 5. Session zu erklären, welche übrigens, weil nicht nach conciliarischer

[1]) Cf. Sfondrati, Gallia vindicata, dissert. III, §. 4, p. 100. — S. Alph. de Lig. de auctor. Rom. Pont., §. 2.

Ordnung gefaßt, von der päpstlichen Bestätigung durch Martin V. ausgeschlossen wurden. Eugen IV. verwarf sie ausdrücklich, nachdem sie von dem schismatisch gewordenen Baseler Konzile als allgemeine, nicht nur auf den Fall einer zweifelhaften Papstwahl beschränkte, Regel erneuert worden waren.

Hier müssen wir den französischen Theologen erwähnen, welcher auf dem Constanzer Konzile als der eifrigste Vertreter der antipäpstlichen Richtung galt. In Wort und That trat Johannes Gerson den Päpsten schroff entgegen und wußte für die Noth der Kirche kein anderes Mittel, als die päpstliche Gewalt dem Konzile zu unterordnen. Seine Excesse finden eine gewisse Entschuldigung darin, daß er zunächst die der Kirche durch das Schisma bereitete, schwierige Lage im Auge hatte. Sie dürfen aber nicht als Regel dienen, um so weniger, als auch die wahre Lehre mitunter Anerkennung bei ihm findet[1]). Man beachte nur z. B. folgende Erklärungen: „Keine andere Regierung hat Christus eingesetzt als eine unveränderlich monarchische, es sei denn die Kirche; und jene, die das Gegentheil behaupten, nämlich daß mehrere Päpste sein könnten, oder daß jeder Bischof in seiner Diözese Papst oder höchster Hirte, dem römischen Papste gleich sei, die irren im Glauben und in der Einheit der Kirche wider den Artikel: Ich glaube eine heilige Kirche“[2]).

„Der päpstliche Stand ist von Christus selbst übernatürlicherweise und unmittelbar eingesetzt worden, damit derselbe die monarchische und königliche Obergewalt in der kirchlichen Hierarchie besitze; die einzige und höchste Würde, kraft welcher die Kirche Eine ist unter Christus. Diesen Primat angreifen wollen, oder denselben einem anderen kirchlichen Stande gleichstellen, und dieses mit Hartnäckigkeit thun, heißt häretisch, schismatisch, gottlos und sacrilegisch sein“[3]).

„Die Menschen, die guten Willens sind, müssen auf Erden ein Haupt haben, mit dem sie vereinigt sind. — Und wie nur ein Glaube, eine Liebe, eine Taufe ist, so soll nur ein Haupt sein, durch welches diese Güter vertheidigt, aufbewahrt und mit-

[1]) Cf. Bossuet, defensio declar., appendix, lib. 1, c. 17.

[2]) Tract. de auferibil. Papae, consid. 8.

[3]) Tract. de stat. eccles., consid. 1.

getheilt werden; dieses Haupt nennen wir den Papst, unseren h. Vater, welcher der wahre und einzige Statthalter Jesu Christi ist. Wäre dem nicht so, so würde die Kirche leicht in Trennungen zerfallen, hätte sie nicht ein principales oder höchstes Oberhaupt, zu welchem Recurs genommen werden kann und soll. Deßwegen ist sonnenklar, daß diejenigen schismatisch sind, welche die Union der Griechen mit Rom verhindern oder stören. Darum muß daran gearbeitet werden, daß alle einem höchsten Oberhaupte gehorchen, ebenso wie man daran arbeiten muß, daß die Einheit hergestellt werde. Die Griechen sollen die durch den h. Papst von Rom gemachten Entscheidungen halten"[1]).

Schon früher hatte Gerson auf dem Konzile von Pisa in einer vor Alexander V. gehaltenen Rede den Glauben der Occidentalen gepriesen, und im Gegensatze zu den Orientalen von den ersteren gesagt: „Die lateinische Kirche, die rein und unbefleckt ist, hat den Stuhl Petri, für dessen Glaubensfestigkeit derjenige gebetet hat, welcher in allem wegen seiner Ehrerbietigkeit erhört worden ist".

Und von der päpstlichen Unfehlbarkeit, die er bekämpft, gesteht er selbst: „Vor der Feier dieses h. Constanzer Konzils hatte diese Ueberlieferung die Meisten (freilich mehr Diener des Buchstabens als der Wahrheit) so sehr eingenommen, daß, wer das Gegentheil gelehrt hätte, als Häretiker erklärt und verurtheilt worden wäre"[2]).

Leider gaben die Uebertreibungen des Eifers Gerson's, von einigen andern Lehrern als Regel aufgenommen, den ersten Anstoß zu den irrthümlichen Lehren, die wir bei Bossuet unter dem falschen Namen der „alten Lehre der Pariser Schule" kennen gelernt haben. Es bildete sich eine Art Nebentradition, welche nicht sowohl von den Repräsentanten des kirchlichen Lehramtes, als vielmehr von den der kirchlichen Autorität gegenüber feindselig gestimmten Höflingen und später von den schlecht bekehrten Calvinisten und Jansenisten aufbewahrt und so nach Gelegenheit gegen Papst und Bischöfe ausgebeutet wurde. Wir finden kein Gefallen daran, die dunkeln Spuren dieser schismatischen Tendenzen bei einigen obscuren Doctoren aufzusuchen, und fahren also fort, die öffentlichen Akten der französischen Kirche weiter zu verfolgen.

---

[1]) De pace et unione Graecorum, consid. 3.

[2]) De potest. Eccles., consid. 12.

Der Geist der Opposition, der sich schon in Constanz gezeigt, wuchs bis zum Schisma heran im Konzile zu Basel, in welchem, wir müssen es bekennen, einige die Grundsätze Gersons auf die Spitze treibende französische Doctoren zugegen waren und als Führer vorangingen. König Karl VII. ließ, um die hartnäckig gewordenen Mitglieder des Konzils mit dem Papste Eugen zu versöhnen, in Bourges eine Versammlung zusammenberufen, in welcher die sogenannte pragmatische Sanction ohne Gutheißung des Papstes verfertigt wurde. Obschon aber in dieser Versammlung das schismatische Konzil den Vorzug erhielt, wurde bald eine zweite gehalten, in welcher Eugen öffentlich als Papst anerkannt wurde.

Bald darauf, während die winzige Schaar der Basler Abtrünnigen sich in zweckloser und lächerlicher Opposition gegen den Papst abmühte, hielt Eugen IV. das große und ruhmvolle Konzil von Florenz. Gegen Ende desselben, und nachdem die lange ersehnte Union mit den Griechen hergestellt war, entsandte der König von Frankreich (1441) eine Deputation an das Konzil. Der Vorsteher derselben, Petrus von Versailles, Bischof von Meaux, redete den h. Vater also an: „Der christliche König, unser Herr, flehet um Eueren Beistand, heiligster Vater, oder vielmehr das ganze christliche Volk richtet an Euch diese Worte der h. Schrift: Seiet unser Haupt und unser Fürst. Nicht als ob Jemand daran zweifelte, daß Ihr die Oberherrschaft in der Kirche habet; denn wir wissen, daß die Kirche als eine Monarchie von Jesus Christus selbst eingesetzt worden ist; wir begehren aber, daß Ihr unser Fürst seiet durch die eifrige Oberleitung. — Die Quelle der Uebel, welche die Kirche trüben, ist diese: Zwei Excesse sind möglich. Der eine besteht darin, daß die kirchliche Autorität geübt werde, wie die weltlichen Fürsten die ihrige üben, ohne Regel und ohne Maß. Der zweite ist das Unternehmen derjenigen, die, um Mißbräuche zu heben, die Autorität selbst vernichten wollen; die zu solchem Unsinne gelangen, daß sie die in der Kirche Einem innewohnende höchste Gewalt leugnen, dieselbe dem Volke, welches sich so leicht in Parteien trennt, zuschreiben, und dergestalt die so schöne Monarchie der Kirche, welche bisher alle Christen in der Einheit des Glaubens erhalten und überall den Frieden und die Ruhe bewahrt hat, abzustellen trachten, um an die Stelle dieser edelsten Einrichtung die Demokratie oder Aristokratie zu setzen. — Um diese beiden Excesse

zu beseitigen, wäre ein allgemeines Konzil erwünscht. Das Konzil von Basel hat ein Extrem zu weit gespitzt, als es den wirklichen Besitz der Gewalt in Einem auszutilgen sich unterstanden. Das Konzil von Florenz hat diese Wahrheit gut beleuchtet, wie es aus dem Dekrete für die Griechen erhellt; aber zur Regelung dieser Gewalt hat es nichts gethan".

Dieses Dekret, welchem der französische Bischof hier seine Zustimmung ertheilt, wie es denn als ein von dem Papste bestätigter Beschluß eines ökumenischen Konzils in der ganzen katholischen Kirche Zustimmung finden mußte, hat bekanntlich folgenden Wortlaut: „Wir entscheiden, daß der h. apostolische Stuhl und der römische Pontifex den Primat besitze über die ganze Welt, daß der römische Bischof der Nachfolger des h. Petrus, des Fürsten der Apostel, ist; daß er der wahre Statthalter Jesu Christi, das Haupt der ganzen Kirche, der Vater und Lehrer aller Christen ist, daß ihm in der Person des h. Petrus von unserem Herrn Jesus Christus die volle Gewalt gegeben worden, die allgemeine Kirche zu weiden, zu führen und zu regieren, wie es auch in den Akten der ökumenischen Konzilien und in den h. Kirchenregeln enthalten ist".

Noch sei ein Brief des Königs Ludwig XI. an den Papst vom 27. Nov. 1461 erwähnt, worin die pragmatische Sanction als der Autorität des Papstes und des römischen Stuhles zuwiderlaufend, als ein Same von Unordnung und als ein schädliches Ueberbleibsel böser Zeiten verworfen wird. „Wir erkennen Euch an, heiliger Vater", schreibt Ludwig, „als das Oberhaupt der ganzen Kirche, als den Hohenpriester und den Hirten der ganzen Heerde Jesu Christi".

Im sechszehnten Jahrhundert, welches durch die beklagenswerthe, von Luther hervorgerufene Trennung so traurig berühmt geworden ist, beginnen wir mit dem ökumenischen Konzile im Lateran. Dasselbe wurde als ein wirklich ökumenisches Konzil von den französischen Bischöfen und dem Könige anerkannt; die pragmatische Sanction von Bourges wurde daselbst verurtheilt und verworfen, und ein Concordat mit Frankreich beschlossen. In der Bulle, welche Papst Leo X. bei dieser Gelegenheit herausgab, heißt es nach Verurtheilung der Sanction von Bourges und des Baseler Konzils: „Daß übrigens der römische Papst, als Autorität besitzend über alle Konzilien, das völlige Recht und die Gewalt habe, dieselben zu berufen,

zu verlegen, und aufzulösen, erhellt deutlich nicht nur aus dem Zeugnisse der h. Schrift, aus den Worten der h. Väter und der römischen Päpste, unserer Vorgänger, gleichwie aus den Beschlüssen der h. Canones, sondern auch aus dem offenen Bekenntniß der Konzilien selbst". Hierauf folgen zahlreiche Beweise aus der Kirchengeschichte [1]).

Frankreich, im Großen und Ganzen betrachtet, blieb den so feierlich verkündeten Beschlüssen der großen Konzilien von Florenz und Lateran während des 16. Jahrhundertes getreu.

So begegnen wir im Jahre 1527 einem Konzile zu Sens, auf welchem 16 Dekrete gegen Luthers Irrlehren gegeben wurden. Eines derselben lautet: „Alle diejenigen, die sich unterstehen, anders zu glauben und hartnäckig zu behaupten, als die römische Kirche glaubt und lehrt, erklären wir, durch die Autorität dieses Konzils für häretisch und von der Gemeinschaft der Gläubigen getrennt".

Im Jahre 1554 erließ die Pariser Facultät eine Censur, in welcher es heißt: „Wir bekennen offen und bezeugen aufrichtig, wie wir es immer gethan, daß der römische Bischof der universale Statthalter Christi ist, der höchste Hirte der ganzen Kirche, welcher von Christus die Fülle der Gewalt empfangen, dem alle Gläubigen gehorchen müssen. Alle sind verpflichtet, einen völligen Glauben dessen Beschlüssen zu schenken und dieselben genau und mit besonderer Ehrfurcht zu beobachten".

Im Jahre 1579 wurde zu Melun eine Synode gehalten, auf welcher folgender Beschluß gefaßt wurde: „Diejenigen, welche es angeht, die Bischöfe und deren Stellvertreter, werden Sorge tragen, daß in allen Synoden alle, sowohl Kleriker als Laien, d e n Glauben aufnehmen und ausdrücklich bekennen, welchen die römische Kirche, die Lehrerin, die Säule und Grundfeste der Wahrheit bekennt und hält: denn mit ihr müssen wegen ihres besonderen Vorranges alle Kirchen übereinstimmen".

Im folgenden Jahrh. (1622) erschien eine dem Papste Gregor XV. und dem Könige Ludwig XIII. dedicirte, von acht Doctoren der Pariser Facultät approbirte Schrift: Von der göttlichen, christlichen, kirchlichen und weltlichen Monarchie. Der Verfasser, Michael Mauclerc, beweist darin folgende Sätze: „Die monarchische Auto-

[1]) Labbe, tom. 14.

rität des Papstes über die ganze Kirche gibt sich besonders dadurch zu erkennen, daß Niemanden erlaubt ist, von dessen Sentenz an ein anderes Tribunal Berufung einzulegen und daß er selbst von Niemanden gerichtet werden kann. — Ihm allein gehört es, die allgemeinen Konzilien zu berufen, zu bestätigen, zu lösen und gegebenen Falls davon zu dispensiren. — Ihm gehört es, als dem obersten Monarchen der universalen Kirche, in Glaubenssachen zu entscheiden. — Damit er weder selbst irren, noch die Gläubigen irre führen könne in der Entscheidung der Glaubens- oder Sittenregel oder in der Regierung der ganzen Kirche, hat Jesus Christus dessen höchste Majestät mit der Gabe der Unfehlbarkeit ausrüsten wollen. Hieraus folgt, daß, sollte (was niemals geschehen wird) die ganze Welt einer andern Meinung sein als der Papst, es immer sicherer sein würde, sich der Autorität des heiligsten Vaters zu unterwerfen".

Zur selben Zeit (1626) hielt der französische Klerus in Paris eine Versammlung, welche sich über die Obergewalt und Unfehlbarkeit des Papstes mit einer Bestimmtheit ausdrückt, wie sie nicht vollständiger nach dem vaticanischen Konzile möglich wäre. Sie ließ an alle Bischöfe des Königreiches folgendes Schreiben ergehen: „Wir können kein besseres Zeugniß wahrer Liebe gegen Gott geben, als wenn wir mit gehöriger Ehrfurcht jenen entgegenkommen, die er selbst aufgestellt als seine Statthalter und Botschafter zum Wohle unserer Seelen. Da diese Eigenschaften aber vorzüglich und vor allen Bischöfen dem römischen Hohenpriester angehören, so ist es unbedingt billig, daß die Bischöfe sich selbst als ihm unterthänig erkennen und allen andern das Beispiel ausgezeichneter Hochachtung und Verehrung geben. Wir ermahnen daher alle Bischöfe, sie mögen den h. apostolischen Stuhl und die römische Kirche als auf die untrügliche Verheißung Gottes und auf das Blut der Apostel und Märtyrer gegründet, und als die Mutter aller Kirchen mit aller Ehre und Hochachtung umgeben. Sie ist, wie sich der h. Athanasius ausdrückt, jenes geheiligte Haupt, aus welchem in alle Kirchen, wie in die Glieder, der Geist einfließt, durch welchen dieselben genährt und unterhalten werden. Sie werden daher unsern heiligsten Vater und Hohenpriester, als das sichtbare Haupt der Kirche, als den Statthalter Gottes auf Erden, den Bischof der Bischöfe, den Patriarch der Patriarchen verehren. Er ist nämlich

der Nachfolger Petri, von welchem das Apostolat und der Episkopat seinen Anfang genommen, auf den Christus Jesus seine Kirche gebaut, als Er ihm die Schlüssel des Himmelreiches und die Gabe der Unfehlbarkeit in Glaubenssachen hinterließ, welchen Glauben wir nicht ohne ein großes Wunder in seinen Nachfolgern bis auf heute unbeweglich und unbefleckt fortdauern sehen".

Die Geschichte der Kirche Christi ist die Geschichte ihrer Kämpfe. Es darf uns daher nicht Wunder nehmen, wenn wir jetzt wieder einen neuen Feind auf ihrem Wege antreffen. Dieser neue Feind ist die Irrlehre des Jansenius. Dieselbe wird aber, wie jede andere, dazu dienen, die katholische Wahrheit in ein helleres Licht zu stellen, und uns neue Beweise der sich immer lebendig erhaltenden Anhänglichkeit Frankreichs an den römischen Stuhl liefern.

Im Jahre 1653 richteten 85 Bischöfe an Papst Innocenz X. ein Schreiben, in welchem sie ihn ersuchten, die dem Buche des Jansenius entnommenen Propositionen zu verurtheilen. „Es ist in der Kirche heilige Sitte", so drücken sich die Bischöfe aus, „die höheren Fragen an den apostolischen Stuhl zu bringen, welche Sitte der niemals wankende Glaube Petri mit Fug und Recht beibehalten wissen will. — Allen Spitzfindigkeiten wird auf immer vorgebeugt sein, wenn, wie wir bitten, deine Heiligkeit klar und bestimmt entscheidet, was zu halten sei. Deine Heiligkeit hat kürzlich wahrgenommen, wie groß die Autorität der apostolischen Kirche gewesen bei Verurtheilung der Irrlehre von einem doppelten Oberhaupte in der Kirche. Der Sturm hat sich gelegt; der Stimme und dem Befehle Christi haben Winde und Meer gehorcht. Darum flehen wir, heiligster Vater, du mögest durch eine klare und feste Entscheidung über den Sinn der Propositionen jegliche Finsterniß zerstreuen, die wankenden Gemüther befestigen, die Streitigkeiten verhüten und der Kirche die Ruhe wiedergeben".

Im nämlichen Jahre noch, nach Empfang der päpstlichen Antwort, geben wieder die französischen Bischöfe der Anerkennung der Unfehlbarkeit des römischen Beschlusses Ausdruck. In diesem Aktenstücke geht die Offenheit des Bekenntnisses mit dem Enthusiasmus der Sprache gleichen Schritt. Wir theilen dasselbe im Auszuge hier mit: „Endlich haben wir jene Constitution empfangen, in welcher durch die Autorität deiner Heiligkeit deutlich entschieden wird, was von den fünf controversen Propositionen, die aus den

Büchern des Bischofs von Ypern, Cornelius Jansenius, ausgezogen, zu halten ist". Darauf erinnert das bischöfliche Schreiben an das Verhalten der afrikanischen Kirche bei dem Empfange der Verurtheilung der pelagianischen Irrlehre, und fährt dann fort: „Die katholische Kirche jenes schon entfernten Zeitalters wußte, nicht nur aus der dem h. Petrus von Christus dem Herrn gemachten Verheißung, sondern auch aus den Akten der früheren Oberhirten und aus den Anathemen, welche kurz vorher von dem Papst Damasus gegen die noch von keinem ökumenischen Konzile verurtheilten Irrlehrer Apollinaris und Macedonius erlassen waren, — daß die von den Päpsten zur Feststellung des Glaubens auf das Anfragen der Bischöfe ausgesprochenen Urtheile (sei es, daß diese in ihrem Bericht die eigene Meinung aussprechen, oder nach Ermessen dieses unterlassen) in der ganzen katholischen Kirche göttlicher und höchster Autorität sich erfreuen; welchen alle Christen auch die innerliche Zustimmung zu leisten verpflichtet sind. Von denselben Gesinnungen und demselben Glauben beseelt, werden wir sorgen, daß diese von deiner Heiligkeit unter göttlichem Einfluß herausgegebene Constitution in allen unsern Kirchen und Diözesen verkündet werde, und werden wir auf die Annahme derselben bei dem gläubigen Volke dringen. Auch werden wir nicht unterlassen, gegen die verwegenen Uebertreter derselben die Strafen in Anwendung zu bringen, welche das Recht gegen die Häretiker verhängt. Indem wir daher Innocenz X., durch dessen Mund Petrus gesprochen, wie es das vierte Konzil dem Papste Leo gegenüber gethan, wegen des göttlichen Sieges beglückwünschen, werden wir von Herzen und mit Freude seine Constitution unter die heiligen Jahrbücher der Kirche stellen, wie man es dereinst mit den ökumenischen Konzilien zu thun pflegte".

Dieselben Gesinnungen finden wir nicht minder kräftig in einem späteren Schreiben (1660) ausgedrückt: „In dir erkennen wir jenen Berg Gottes, zu welchem alle Völker zuströmen. Mit derselben Kraft, mit welcher die Flüsse in ihren Betten dem Meere zufließen, fließen wir dir zu, werden wir zu dir durch den Drang unserer Liebe und Ehrfurcht fortgerissen, da es der gallikanischen Kirche besonders eigen ist, dem apostolischen Stuhle die schuldige Ehrerbietung zu erweisen. Auf diesem Berge werden wir geweidet, um hier die Worte des h. Augustinus an sein Volk anzuwenden: wir weiden euch, wir werden mit euch geweidet. Weil auf demselben

Gott selbst lehrt, so stellen wir hier nach dem Worte Tertullians das Ende unsers Suchens, den sicheren Hafen unseres Glaubens, das Heil unseres Friedens auf. In dir, als in Petri Nachfolger, ist die Kraft unser aller befestigt. — Die Sache ist geendigt".

Wie aus den angeführten feierlichen Aktenstücken zu ersehen ist, klingt die Sprache der französischen Bischöfe unbedingt ultramontan. Es ist daher selbstverständlich, daß es zu jener Zeit zulässig war, öffentlich Thesen zu Gunsten der ultramontanen Lehre zu vertheidigen. Dieses geschah auch im Jahr 1660. Ein Zögling aus dem Collegium von Clermont, welches die Jesuiten in Paris innehatten, stellte bei der Facultät folgende These auf: „Wir erkennen Christum so als das Haupt der Kirche an, daß er deren Regierung, als er in den Himmel auffuhr, zuerst dem h. Petrus, dann auch dessen Nachfolgern anvertraute, und die nämliche Unfehlbarkeit, die er besitzt, ihnen mittheilte, so oft sie ex cathedra sprechen. Es gibt deshalb in der römischen Kirche einen unfehlbaren Richter in Glaubensstreitigkeiten, auch außerhalb des allgemeinen Konziles, sowohl in Fragen des Rechtes als in Fragen der Thatsachen: weßwegen man schon nach den Constitutionen Innocenz X. und Alexanders VII. glauben kann, das Buch des Jansenius sei häretisch, und die aus demselben entnommenen Propositionen gehören dem Jansenius an und seien in dessen Sinne verurtheilt".

Bei Gelegenheit dieser Thesen äußerte sich der berühmte Erzbischof von Toulouse, Petrus von Marca, also: „Diese Meinung (von der päpstlichen Unfehlbarkeit) ist jene, welche Spanien, Italien und alle andere Länder der Christenheit ausschließlich lehren, so daß jene Lehre, die man die Meinung der Pariser Doctoren nennt, in die Gattung derjenigen Meinungen gehört, die nur tolerirt werden. — Die Gewalt, eine unfehlbare Entscheidung in Glaubenssachen zu fällen, ist den römischen Päpsten durch die Zustimmung aller Universitäten gesichert, die alte Sorbonne ausgenommen. — Die Mehrzahl nicht nur der Doctoren der Theologie, sondern auch der Rechtsgelehrten, hängt heute der allgemeinen Meinung, als einer auf beinahe unumstößlichem Fundamente beruhenden an, und verlacht die Meinungen der alten Sorbonne" [1]).

---

[1]) Petr. de Marca, observat. supra theses claromont., n. 17. 34.

Dieser Schriftsteller hatte in seinen Werken die „Freiheiten der gallikanischen Kirche" in Disciplinarsachen so vertheidigt, daß er das Aufsichtsrecht des Nachfolgers Petri außer Acht zu lassen schien (was übrigens ein häufiger Fehler sonst gutgesinnter Franzosen blieb). Darum entging das Werk der römischen Censur nicht, welches den Verfasser veranlaßte, Correctionen zu versprechen. Dieselben hätten auch das Licht der Oeffentlichkeit erblickt, wäre der Verfasser nicht bald darauf gestorben. Wie das Werk ist, enthält es doch manche Aeußerung zu Gunsten der Vorrechte des h. Stuhles, z. B. folgende: „Unsere erste Behauptung ist, daß die Freiheit der gallikanischen Kirche auf diesem Fundamente beruht, daß sie die höchste Autorität des römischen Stuhles bekennt und denselben mit allen möglichen Ehrenbezeigungen umgibt"[1]).

Nachdem er die bekannten Zeugnisse des h. Cyprian und des h. Optatus angeführt, fährt er fort: „Petrus wird allein von Christus angeredet, damit so die Einheit der Kirche angezeigt und ein einziger Episkopat eingesetzt würde; ein Episkopat, in welchem jeder Bischof einen Theil für das Ganze besitze, doch so, daß dessen Quelle und Ursprung von Einem herfließe, nämlich von dem Apostelfürsten Petrus, und auf diese Weise es Niemanden, nicht einmal den Aposteln, erlaubt sei, einen Episkopat zu behaupten, welcher von der Gemeinschaft und dem Mitgenuß der Einheit, die in dem Stuhle Petri aufrecht steht, fremd sei".

Anderswo schreibt er gegen diejenigen, die das Konzil höher stellen als den Papst: „Wir haben eine neue Praxis von denjenigen, welche sich durch die von Rom ausgegangenen Censuren ungerecht betroffen glaubten, einführen gesehen, nämlich die Berufung von den Beschlüssen des Papstes auf ein künftiges Konzil. Eine neue Praxis ist dieses, denn nie ist die Berufung von dem Papste an ein Konzil in der Kirche zuläßig gewesen"[2]).

Entschiedener noch als Petrus de Marca, vertraten am Anfange des 17. Jahrhunderts die wahre Lehre Andreas Duval, Cardinal Duperron, der h. Vincenz von Paul, Heinrich von Sponde, Bischof von Pamiers, Abelly, Bischof von Rodez und andere. Den h. Vincenz von Paula haben wir schon früher erwähnt. Es gehört zum Zwecke

---

[1]) Petr. de Marca, De concord. sacerd. et imper., l. 1, c. 2

[2]) Ibid., l. 4, c. 17

unserer Abhandlung, einiges aus den Schriften der Andern anzuführen.

Andreas Duval, ein berühmter Professor der Sorbonne, (1554—1638) vertheidigte mit großer Festigkeit die wahre Lehre über die Obergewalt des Papstes. Er schrieb ein Buch (1612) mit Genehmigung der Doctoren unter dem Titel: Von der höchsten Gewalt des Papstes. Darin lehrt er, „es sei sicher und unzweifelhaft, daß der Papst, wenn er als Papst spricht, sich des Vorzuges der Unfehlbarkeit erfreue". Er erhärtet diesen Satz mit allen möglichen Beweisen, gibt aber dennoch aus Schonung für Andersdenkende zu, daß derselbe nicht sicher de fide sei; was damals ohne Zweifel zugegeben werden konnte.

„Die Meinung", so schreibt er, „die in Rom gelehrt wird, hat keinen Vorwurf der Vermessenheit zu fürchten, da die ganze Welt, mit Ausnahme einiger Doctoren, dieselbe aufnimmt und überdies sie auf die festesten Gründe aus der Schrift, aus den Konzilien und den Vätern, gleichwie auch auf die Grundsätze der Theologie sich stützt" [1]).

Der Cardinal Duperron (1556—1618) stritt ebenso entschlossen zu Gunsten der päpstlichen Unfehlbarkeit, über welche er folgende Erklärung gibt, die auch von dem h. Alphons [2]) angenommen wird: „Die päpstliche Unfehlbarkeit besteht nicht darin, daß der Papst unaufhörlich von dem h. Geiste die Erleuchtungen empfange, die zur Lösung aller den Glauben betreffenden Fragen erforderlich sind, sondern darin, daß er ohne Irrthum die Sachen entscheiden könne, worin er sich als genügend von Gott erleuchtet ansieht, mit dem Vorbehalt, der Entscheidung eines Konzils jene Fragen zu überlassen, worin er sich für nicht genügend erleuchtet hält, um dann später sein Urtheil fällen zu können".

Heinrich von Sponde (1568—1640) veröffentlichte einen geschätzten Auszug aus den Annalen des Baronius. Indem er die Worte Christi Tu es Petrus anführt, spricht er sich ausdrücklich für die Unfehlbarkeit der Nachfolger des h. Petrus im Glauben aus. In seiner Relation über das Konzil von Konstanz versichert

[1]) De suprema Rom. Pontif. potest., p. 1, c. 9, n. 7.

[2]) Vindiciae contra Febronium.

er: „Papst Martinus habe auf keine Weise die zweideutigen Dekrete von der Autorität der Konzilien über den Papst unbedingt anerkennen oder genehmigen wollen, da dieselben der Praxis der Kirche, der von Christus verliehenen Gewalt und der Natur der Sache selbst zuwider sind, nach welcher das Haupt die Glieder und nicht umgekehrt die Glieder das Haupt regieren sollen“[1]).

Nicht minder deutlich schreibt Abelly (1604—1691) in seiner 1654 herausgegebenen Schrift über den dem Papste schuldigen Gehorsam: „Aus den Worten Christi hat die Kirche den Schluß gezogen, daß dem h. Petrus und dessen Nachfolgern das Recht zusteht, mit Gewißheit alle auf den katholischen Glauben bezüglichen Wahrheiten zu entscheiden und alle diesem selben Glauben zuwiderlaufenden Irrthümer zu verwerfen und zu verurtheilen“[2]).

Der h. Franz von Sales, welcher nach seiner Sprache nnd wegen seines großen Einflusses auf Frankreich hier mit aufgezählt werden darf, beweist in seiner 40. Kontroversrede die Nothwendigkeit der päpstlichen Unfehlbarkeit auch außerhalb eines ökumenischen Konziles. Aehnlich spricht er sich in einer Predigt auf das Fest der h. Petrus und Paulus aus.

Wir sind jetzt wieder bei jener Zeit angelangt, von welcher wir in unserer Abhandlung über Bossuet ausführlich gesprochen haben. Wir bemerken daher nur, daß sogar zu der Zeit, wo die Lehre der „alten“ Sorbonne eine bestimmte Form in der Declaration von 1682 annahm, viele Theologen die entgegengesetzte Meinung, oder besser gesagt, die reine Lehre aufrecht erhielten. Statt vieler, glauben wir doch einige anführen zu müssen.

Der berühmte Prediger Bourdaloue (1632—1704) drückt sich in einer seiner Predigten aus, wie folgt: „Die h. Kirchenväter sahen die römische Kirche als das Haupt aller Kirchen der Welt, als den Mittelpunkt der Einheit an, als jene Kirche, wo die Schäden des Glaubens ausgebessert werden müssen. Darum hegen sie derselben gegenüber so ehrfurchtsvolle Gesinnungen und eine so vollkommene Hingebung. Ich sehe, sagte der h. Hieronymus, die Bewegungen des Arianismus, ob er schon mit dem Bannstrahle getroffen; ich sehe die Kirche des Orients in drei entgegengesetzte

[1]) Ad ann. 33. 1414.

[2]) Traité de l'obéissance due au Pont. romain, p. 118

Parteien getheilt. Eine jede sucht mich an sich zu ziehen und ich sage ihnen: Ist jemand von euch mit dem Lehrstuhle Petri verbunden, so gehöre ich ihm an. Dann wendet er sich an den Papst Damasus, an den er schrieb und fährt fort: Mit dir, heiligster Vater, und dem Stuhle Petri verbinde ich mich; denn ich weiß, daß auf diesem Stuhle die Kirche Gottes gebaut ist"[1]).

Der gelehrte Oratorianer Thomassin (1619—1695), der nach dem früher erwähnten Berichte an Colbert als ein Freund Bossuet's galt, aber das Glück hatte, sich fester als dieser an die römischen Lehren zu halten, da er von dem Einfluß des Hofes ferne blieb, gibt dem päpstlichen Lehrstuhle an vielen Stellen die ihm gebührende Ehre. Es ist hier kaum möglich, einen geringen Theil davon zu berühren.

Nachdem Thomassin alle Ehrennamen erwähnt, mit denen das Alterthum und besonders die Bischöfe Frankreichs den Stuhl des h. Petrus bezeichneten, und die monarchische Gewalt des Papstes hervorgehoben, durchgeht er alle Jahrhunderte und führt die kräftigsten Zeugnisse der h. Väter an[2]). Mit dem h. Optat von Mileve sagt er, „daß der h. Petrus zum Besten der kirchlichen Einheit allen Aposteln vorgezogen ward und allein die Schlüssel des Himmelreiches, die den andern sollten mitgetheilt werden, empfing"[3]). Mit dem h. Leo, daß „Christus der Herr von Petrus aus, als von dem Haupte, alle seine Gaben in den ganzen Körper fließen läßt"[4]); daß durch die zweimalige Mittheilung der Schlüsselgewalt „Christus die Apostel lehren wollte, diese Gewalt nie anders als im Geiste der Einheit und der Eintracht unter einander und mit ihrem Oberhaupte auszuüben, in welchem sie alle eingeschlossen waren, als er ihm das Depositum seiner göttlichen und himmlischen Gewalt anvertraute".

P. Giry, aus dem Orden der Minimen (1633—1688), erreichte durch seine Werke über Gegenstände der christlichen Frömmigkeit, besonders durch sein Leben der Heiligen, einen nicht unbedeutenden Ruhm. In seiner Abhandlung über Petri Stuhlfeier

---

[1]) Sermon pour la fête de St. Pierre.

[2]) Thomassin., Vetus et nova discipl., l. 1, c. 9 sequ.

[3]) De schism. Donatist., l. 1.

[4]) Epist. 10.

schreibt er folgendes: „Der h. Petrus empfing von der Hand seines Herrn die Schlüssel, d. h. den Schlüssel der Wissenschaft und den Schlüssel der Gewalt; denn beide sind nothwendig zur angemessenen Regierung der Kirche. — Christus gab ihm die Gewalt, die Konzilien zusammen zu berufen und denselben vorzustehen, deren Dekrete und Beschlüsse zu bestätigen, neue religiöse Orden einzusetzen, deren Constitutionen als sichere Mittel zur Seligkeit zu genehmigen und der Kirche vorzustellen. — Er gab ihm Autorität über alle andere Bischöfe und Hirten, über alle christlichen Könige und Fürsten dieser Welt, denn sie gehören in die Zahl seiner Schafe, und in ihrer Eigenschaft als Christen müssen sie ihm in allem gehorchen, was das eigene Seelenheil und das Seelenheil ihrer Unterthanen betrifft. — In Folge dieser großen und göttlichen Gewalt, die dem h. Petrus verliehen worden, wird der Papst als dessen Nachfolger mit folgenden Namen begrüßt: Vater der Väter, Pontifex der Christen, höchster Priester, Statthalter Jesu Christi, Oberhaupt der Christen, Fundament des kirchlichen Gebäudes, Hirt der Heerde Christi, Vater und Lehrer aller Gläubigen, Führer und Verwalter des Hauses Gottes, Hüter des Weinberges, Bräutigam der Kirche, Bischof des apostolischen Stuhles, universaler Bischof. Das sind die Namen, die. die h. Konzilien und Kirchenlehrer demjenigen geben, der auf dem Lehrstuhle des h. Petrus sitzt: welcher Lehrstuhl der Lehrstuhl der Wahrheit ist, die Mutter aller religiösen Orden, der unfehlbare Richter aller Glaubensfragen, die sichere Regel der guten Sitten, das Licht des Himmels, das Werkzeug des göttlichen Willens, der Prüfstein der h. Schriften, der Ausleger der h. Bücher, die Ehre und die Zierde der Heiligen, der Trost der Gerechten, die Furcht der Bösen, der Ruin und die Geißel der Irrlehren, die Zufluchtsstätte der Unterdrückten“ [1]).

Mit Fenelon (1651—1715), dem frommen Erzbischof von Cambray, wollen wir die Reihe schließen. Jedermann weiß, wie demüthig Fenelon bei der ersten Botschaft der Verurtheilung seines Buches durch den Statthalter Petri sich selbst öffentlich verurtheilte und dem päpstlichen Beschlusse unterwarf. Einen ganzen Tractat, welchen er jedoch nicht selbst veröffentlichte, schrieb er zum Zwecke, die Unfehlbarkeit des römischen Oberhirten zu beweisen. Auch in

[1]) Giry, Vies des Saints (18 Janvier).

seinen Hirtenschreiben gibt er seine Gesinnungen von Ehrfurcht und Liebe für den Stuhl Petri deutlich zu erkennen.

„O römische Kirche, o heilige Stadt", so ruft er in einem derselben aus, „o theures und gemeinsames Vaterland aller wahren Christen, in Christo dem Herrn gibt es weder Griechen, noch Barbaren, weder Juden, noch Heiden: alles ist ein Volk in deinem Schooße, alle sind Mitbürger Roms, jeder Katholik ist römisch. Sehet da diesen großen durch die Hand Jesu Christi gepflanzten Baum! Ein jeder Zweig, der davon abgebrochen wird, verwelkt, verdorrt und fällt. O Kirche, aus welcher Petrus auf ewig seine Brüder befestigen wird, es möge meine rechte Hand sich selbst vergessen, wenn ich dich vergesse! Meine Zunge vertrockne und werde gelähmt, wenn du nicht bis zum letzten Athemzuge meines Lebens der vorzüglichste Gegenstand meiner Freude und meiner Gesänge bist!" [1])

Die angeführten Zeugnisse dürften schon die Annahme rechtfertigen, daß trotz des Druckes, der vom Hofe aus zu Gunsten der gallikanischen Meinungen sich überall fühlbar machte, die meisten Bischöfe und Priester der ultramontanen Lehre zugethan waren. In der That liegen darüber zuverläßige Angaben vor [2]). So schrieb Fleury in dem Discours sur les libertés gallicanes:

„In Frankreich wird man wenige Regulare finden, die nicht von der Unfehlbarkeit überzeugt sind. Nicht nur die Ordensgeistlichen, sondern auch die Genossenschaften von Priestern, obgleich ohne päpstliche Privilegien und den Bischöfen unterworfen, neigen nach dieser Seite als einer, die der Frömmigkeit günstiger ist, hin. Die Regularen, welche fast ausschließlich die Ueberlieferung der frommen Uebungen aufrecht halten, haben auf diesem Wege ihren Meinungen Vorschub geleistet und dieselben durch ihre Schriften und ihre Reden in die Leitung der Gewissen eingeführt. Die alte Lehre ist Doctoren geblieben, die oft weniger fromm und in ihren Sitten weniger exemplarisch sind als diejenigen, welche die neue (!) Lehre verkünden. Mitunter sogar sind jene, die sich den Neuerungen widersetzen, profane und zügellose Rechtsgelehrte oder Politiker, welche die von ihnen vertheidigten Wahrheiten übertrieben und verhaßt gemacht haben" [3]).

[1]) Mandement du 9 juin 1714.

[2]) Gérin, histoire de l'assemblée de 1682, p. 341.

[3]) Nouveaux opuscules de Fleury, édités par M. Emery (Par. 1818).

Der entschlossenste Ultramontane hätte gewiß den Gallikanismus nicht vernichtender geißeln können, als es Fleury hier gegen seinen Willen thut.

Doch dies ist noch nicht alles. In Paris selbst waren die Antigallikaner die zahlreichsten. Die Papiere des Ministers Colbert beweisen es deutlich. In der Aufzählung der Doctoren stehen die Vertheidiger der „Meinungen des Königreiches" vereinzelt da, und die Diener des Königs selbst können in ihrer Relation nicht umhin, die Gelehrsamkeit und die Frömmigkeit ihrer Gegner hervorzuheben[1]).

Ein anderer Beweis des Gesagten liegt in der Thatsache, daß sich die Sorbonne standhaft weigerte, die Deklaration von 1682 und das bezügliche königliche Edict in ihre Register einzutragen. Der schon mehrmals angeführte Historiker Gérin hat diese geschichtliche Thatsache mit den ausführlichsten Belegen erhärtet. Mehrmals erschienen die Gesandten des Königs in der Sorbonne und gebrauchten abwechselnd Drohungen und Schmeicheleien. Endlich nach längerem Zögern entschloß sich der erste Präsident des Parlaments, Gewalt zu gebrauchen und, nachdem dieses geschehen war, verbot er den Doctoren der Fakultät, bis auf weitere Befehle des Königs ihre Versammlungen zu halten. Ueber diese Vorfälle circulirte damals in Paris ein Spottlied, worin die dem Hofe willfährige Bischofsversammlung von 1682 sehr ungünstig beurtheilt wurde. Im Werke des soeben erwähnten Historikers sind aus einem Manuscripte der Colbert'schen Bibliothek „Bemerkungen" citirt, die von einem Zeitgenossen herrühren und die Acten jener Versammlung ausführlich und mit triftigen Gründen verurtheilen[2]). Daselbst ist auch eine Schrift abgedruckt, die in Rom selbst erschien und scharfe Lauge auf die declarirenden Mitglieder des französischen Clerus ausgießt[3]).

Zur gleichen Zeit ließen die Professoren der Universität von Douai folgende energische Protestation an den König Ludwig XIV. ergehen: „Wir werfen uns zu Euern Füßen, Sire, und bitten Ew. Majestät uns zu entschuldigen, wenn wir nicht eine Lehre vertheidigen und lehren können, die derjenigen entgegengesetzt ist, welche

[1]) Gérin, ibid., p. 349—389.

[2]) Gérin, p. 264. Réaume, Vie de Bossuet, tom. 2, p. 477.

[3]) Gérin, p. 424.

immer in diesen Ländern angenommen und an dieser Universität gelehrt worden ist".

Solcher Druck von Seiten des Hofes und nebenbei die Umtriebe der Jansenisten konnten nicht umhin, auf die Dauer große Verwirrungen in den Geistern hervorzubringen und allmählig die wahren Lehren zu untergraben. Auch fängt mit dem Ende des 17. Jahrhunderts das eigentliche Aufblühen des Gallikanismus an. Ludwig XIV. gab wohl äußerlich eine Art Retractation, aber mit der ihm und seinen Theologen eigenen Unterscheidungskunst wußte er die Declaration als solche zu widerrufen und die Doctrinen derselben beizubehalten. Er versprach, sein Edict rückgängig zu machen, aber die dem päpstlichen Stuhle feindlich gesinnten, von der jansenistischen Irrlehre angesteckten Höflinge blieben dem Geiste desselben getreu und ließen immer die Declaration als die officielle und dem Hofe angenehme Lehre gelten; so daß den Feinden Roms der Weg zu den geistlichen Würden offen blieb, während andrerseits die Wächter des Heiligthums sich begnügten, im Stillen über die Verwüstung zu klagen.

Einige Jahre nach der Declaration schon ließ Bossuet folgende Klagetöne hören: „Sehr oft ist die Kirche, als eine trauernde Mutter im Falle, sich über die Unterdrückung von Seiten ihrer Kinder zu beklagen. Man hört nicht auf, in ihre heiligen Rechte einzudringen. Ihre göttliche Gewalt ist geschwächt, man möchte sagen, gänzlich erloschen. Die weltliche Macht scheint die Kirche in Knechtschaft halten zu wollen und sich wegen der eigenen Schäden an Christus selbst rächen zu wollen. — Wird denn nicht einmal die Zeit kommen, wo Mißgönner Frankreichs demselben nicht mehr die immer gegen die Kirche angewendeten Freiheiten der Kirche werden vorwerfen können?" [1])

Anderswo ruft er aus: „O heilige Autorität der Kirche, nothwendiger Zügel der Willkür und einzige Stütze der Disciplin, was ist aus dir geworden? Von den einen verlassen und von den andern usurpirt, bist du entweder gänzlich zerstört oder in fremde Hände gerathen!" [2])

„Wehe denen, die die Kirche stören oder in ihre göttliche Regierung sich einmischen, oder den geringsten Theil davon an sich

[1]) Oraison funèbre de Le Tellier (1686).

[2]) Serm. 3. pour le dim. des rameaux.

zu ziehen sich unterstehen! Es ist eine unerhörte Ungerechtigkeit, diese Braut des Königs aller Könige ausbeuten zu wollen, aus der einzigen Ursache, weil sie fremd und unbewaffnet ist. Ihr Gott wird ihre Sache in die Hände nehmen auf Erden, und wird ein schrecklicher Rächer sein gegen alle diejenigen, die ihre gottesräuberischen Hände an die Lade seines Bundes gelegt haben" [1]).

Fenelon hinterließ, wie schon bemerkt, seinen Tractat über die päpstliche Unfehlbarkeit als Handschrift, weil ihm die Veröffentlichung desselben unmöglich gemacht war. An den römischen Cardinal Fabroni sandte er ein Denkschreiben (1707), um sich zu entschuldigen, in seiner Controverse mit den Jansenisten die Autorität des corpus pastorum statt der Autorität des römischen Stuhles angeführt zu haben. Die Auseinandersetzungen des frommen Bischofs sind zu charakteristisch und werfen ein zu helles Licht auf die damaligen Verhältnisse, als daß wir umhin könnten, einige Auszüge davon hier zu bringen.

„Es ist wahr", so schreibt Fenelon an den Cardinal Fabroni, „daß ich hier und dort gesagt habe, das corpus pastorum sei in der Beurtheilung der dogmatischen Texte unfehlbar. Allein, wer corpus pastorum sagt, sagt die universale Kirche, abgesehen von dem Volke der Laien, welche nicht lehren, sondern belehrt werden. Wenn man aber in der Rede von der Kirche überhaupt den apostolischen Stuhl mit versteht, so gilt dieses auch von dem Ausdrucke corpus pastorum; denn dieser Stuhl ist das Haupt nicht minder des Episcopates als der ganzen Kirche. Wenn ich nun in meiner Behauptung von der Unfehlbarkeit der Kirche hinzugefügt hätte, diese unfehlbare Kirche sei die römische, so wäre sogleich ein ungeheurer Lärm entstanden. Die Uebelgesinnten hätten überall gerufen, meine Redensart sei zweideutig und verfänglich; ich hätte mich erklären müssen. Hätte diese Erklärung die päpstliche Unfehlbarkeit nicht behauptet, so wäre dies dem apostolischen Stuhle noch weit unangenehmer gewesen und hätte ich ihn noch mehr beleidigt; hätte dieselbe die Unfehlbarkeit beigebracht, sogleich wären alle Stände des Reiches in Sturm auf mich losgefahren. Dieses ist nicht eine bloße Vermuthung. Wir haben das Beispiel einiger Bischöfe, die ohne auf den Wink des Parlaments zu warten, das Breve des

[1]) Panégyr. de St. Thomas de Cantorbéry.

Papstes gleich verkündeten. Auf der Stelle wurden ihre Hirtenschreiben von dem Parlamente verurtheilt. So groß ist die List und die Bosheit dieser Secte (der Jansenisten), daß, während sie in Rom mich durch heimliches Verleumden als der päpstlichen Unfehlbarkeit nicht genug zugethan anklagen, sie in Paris nichts unversucht lassen, daß alle Professoren der Sorbonne gezwungen werden, die vier Propositionen der Deklaration von 1682 in den Schulen zu dociren und in den Thesen zum Baccalaureat zu vertheidigen. Die Anhänger der Secte, sowohl in Frankreich als in Belgien, mißachten und verlachen die Autorität des apostolischen Stuhles. — Von den Grundsätzen der Secte sind jene durchdrungen, die die Studien der jungen Edelleute dirigiren, und so werden die Quellen aller Studien mit diesem Gifte angesteckt. Die Jünglinge, die später Bischöfe oder die vornehmsten Lehrer der Kirchen sein werden, werden so auf das schlimmste unterrichtet. So war es nicht bei unsern Vorfahren, nein! Allmählig wird die reine und altehrwürdige Bildung des Clerus verderbt. — Es droht die Gefahr eines schrecklichen Schismas. — Was mich betrifft, ich bekenne es aufrichtig, ich sehe Niemanden als wahrhaft katholisch an, der nicht überzeugt ist, der apostolische Stuhl sei das Fundament, der Mittelpunkt und das Haupt der ganzen Kirche. — Es ist nicht erlaubt, zu denken, das Haupt und der Leib könnten sich von einander trennen; dieser Gedanke ist nach der Verheißung Christi eine Lästerung. Was das Haupt fühlt, fühlt der Leib; was der Leib fühlt, fühlt seinerseits das Haupt. Es ist nur ein Mund, eine Stimme, ein Geist, der Haupt und Glieder regiert.— Der Glaube Petri, für welchen Christus gebetet, wird nie in seinem Stuhle erlöschen. Ja, vielmehr Petrus, von seinem hohen Stuhle herab, wird niemals aufhören, die Bischöfe aller Kirchen, seine Brüder, zu befestigen, alle Tage bis an's Ende der Zeiten, damit die Pforten der Hölle die Kirche nicht überwältigen. — Es sei mir aber erlaubt, die Worte des Hieronymus und Augustinus anzuwenden: Die Zeiten sind höchst schwierig, in denen es besser ist, stillzuschweigen als zu reden".

Das 18. Jahrhundert beginnt mit einer Versammlung des Clerus, in welcher Bossuet die Hauptrolle spielt. Es wird daselbst mit etwas affectirter Feierlichkeit der Entscheid des päpstlichen Stuhles aufgenommen. Die Bischöfe treten so schroff als judices

fidei nach dem päpstlichen Beschlusse auf, daß man den Widerhall des vierten Artikels der Deklaration zu hören glaubt. Doch wird nicht undeutlich die höchste Lehrgewalt des römischen Stuhles betont. „Die Versammlung", so heißt es in dem Procès-verbal, „hat einstimmig die Wachsamkeit und die Sorge Seiner Heiligkeit bewundert, indem Sie weder Fleiß noch Mühe gespart hat, um in Ihrer Gegenwart eine so abstracte Materie discutiren zu lassen und den Streitigkeiten ein Ende zu machen durch ein Urtheil, welches allein schon fähig wäre, Ihr ein unsterbliches Andenken zu sichern".

Fenelon faßte in der Provinzialversammlung, die er selbst hielt, die Eigenschaften der Bischöfe als judices fidei etwas bescheidener auf. Er wollte, daß in diesem Falle „die Bischöfe sich begnügten, durch ein Urtheil einfacher Adhäsion sich dem Urtheile des h. Stuhles anzuschließen".

Eine andere Versammlung, die kurz nachher (1705) zur Annahme der Constitution Vineam Domini zusammentrat und auch wieder mit Bezugnahme auf den vierten Artikel der Deklaration sich das Recht anmaßte, den päpstlichen Beschluß weiteren Verhandlungen unterwerfen zu wollen, zog den Urhebern derselben von Seiten des apostolischen Stuhles eine scharfe Rüge zu. In dem darauf bezüglichen Breve ruft der Papst Clemens XI. aus: „Wer hat euch als Richter über uns aufgestellt? Ist es Sache der Unterthanen, über die Autorität des Obern zu disputiren und dessen Urtheile zu prüfen? Es sei mit eurer Erlaubniß gesagt: ganz unerträglich ist es, daß einige Bischöfe, besonders derjenigen Kirchen, deren Vorzüge und Ehren von der Gunst und der Wohlthat des römischen Bischofs bedingt sind, gegen den Urheber ihres Namens und ihrer Ehre das Haupt erheben".

Darauf sah sich der Erzbischof von Paris, Cardinal de Noailles, gezwungen, sich zu entschuldigen, und schrieb in seinem und der andern Bischöfe Namen Folgendes: „Wenn der Clerus gesagt, die durch den bischöflichen Körper angenommenen Constitutionen der Päpste verpflichten die Kirche, so ist seine Absicht nicht gewesen zu behaupten, die Feierlichkeit einer solchen Annahme sei nothwendig, damit dieselben von allen Katholiken als Regeln des Glaubens und des Redens gehalten werden müssen".

Die Bischöfe waren also gewarnt. Von dem Stuhle des h. Petrus herab hatten sie die Stimme der Päpste ertönen gehört,

die ihnen ihre Pflichten einschärfte. Allein auch einem entgegengesetzten Einflusse waren sie ausgesetzt. Einerseits waren es die Parlamente, welche immer bereit waren, sie in der Ausübung ihres Amtes zu hemmen und die Verbindung mit dem römischen Stuhle abzuschwächen. Andererseits führten die Jansenisten im Dunkeln ihre Umtriebe fort unter dem Schutze der weltlichen Macht.

Welches war nun die Handlungsweise der Bischöfe in dieser schwierigen Lage? Die der Mehrzahl war mehr oder weniger jene, die wir soeben bei Fenelon erkannt haben. Die französischen Bischöfe traten zwar mit Wohlwollen der in fast allen Theilen der übrigen Welt aufrechtstehenden Lehre von der völligen Unfehlbarkeit des Papstes entgegen. Doch gaben sie nicht leicht zu, daß auch sie ultramontan seien. Unter der ultramontanen Lehre, die sie nicht unbedingt unterzeichnen wollten, kann man wohl nicht ohne einiges Recht die den Ultramontanen angedichtete Lehre von der Unfehlbarkeit der Privatperson des Papstes verstehen. Um jeder Schwierigkeit auszuweichen, glaubten daher die Bischöfe ihrer Pflicht genugzuthun, wenn sie die Unfehlbarkeit des Papstes in Verbindung mit dem corpus pastorum betonten, und so mit einem argumentum ad hominem ihre Gegner, die Jansenisten, bekämpften. Mit besonderer Vorliebe beriefen sie sich auf die Aeußerungen Bossuet's in seiner berühmten Rede über die Einheit der Kirche. Sie nahmen in den Gallikanismus dasjenige auf, was wir den positiven Theil genannt haben: Der Papst ist unfehlbar, wenigstens dann, wenn der übrige Theil der Lehrer der Kirche zustimmt; und sie hüteten sich sorgfältig, den negirenden Theil aufzustellen. Mit einem Worte, sie huldigten einem äußerst gemäßigten Gallikanismus, gerade so viel als es nothwendig war, um nicht unbedingt als Ultramontane zu gelten.

Der so versöhnliche Soardi hat sich in seinem schönen Werke: De suprema Romani Pontificis auctoritate hodierna Ecclesiae gallicanae doctrina, der Mühe unterzogen, alle möglichen Beweise zu sammeln und darzuthun, daß Bossuet und überhaupt der ganze französische Episcopat seiner und der folgenden Zeit, die declarirten Jansenisten natürlich ausgenommen, die ultramontane Lehre festgehalten hätten. Nach Prüfung der Soardi'schen Beweise glauben wir sagen zu dürfen, daß der versöhnliche Geist des Verfassers ihn doch ein wenig zu weit geführt hat. Trotz aller Gehorsams-

bezeigungen und Lobeserhebungen des h. Stuhles von Seiten des französischen Episcopates jener Zeit schaut dennoch öfters der soeben von uns bezeichnete gemäßigte Gallikanismus hervor. Doch ist derselbe so bescheiden wie möglich und erscheint den schismatischen Bestrebungen der Jansenisten gegenüber, in seinem positiven Sinn betrachtet, als ein löbliches Auftreten.

Ein ausführliches Resumé des Soardi'schen Werkes würde uns zu weit führen. Wir wollen nur im Vorübergehen Einiges davon anmerken. In einer dissertatio praevia beweist Soardi, daß die französischen Bischöfe keinen Unterschied machen zwischen dem römischen Oberhirten und dem apostolischen Stuhle. Dieses einmal festgestellt, geht er weiter und bringt Citate aus den bischöflichen Hirtenschreiben, welche einstimmig den Text Tu es Petrus als einen Beweis der unaufhörlichen Aufrechterhaltung der Wahrheit auf der Cathedra des h. Petrus darthun, so daß von der Festigkeit dieses Stuhles, als dem Fundament der Kirche, die Festigkeit der ganzen Kirche abhängt. Ebenso beweisen die Bischöfe durch den Text Ego rogavi pro te, daß dem h. Petrus und dessen Nachfolgern der Vorzug eines unwandelbaren Glaubens verheißen sei, und daß die römischen Bischöfe in der That der Verheißung gemäß ihre Brüder im Glauben befestigt haben. Weiter bringt Soardi die Erörterungen der französischen Bischöfe über die Texte von Irenäus und Augustinus. Sie sind einstimmig in der Annahme, daß jeder katholische Christ mit der römischen Kirche übereinstimmen muß, und daß in der Sache der Jansenisten, wie einst in der der Pelagianer, nach dem päpstlichen Entscheide die Frage als völlig beendigt angesehen werden soll. Die französischen Bischöfe erheben auch mit den enthusiastischsten Lobsprüchen den h. römischen Stuhl als den Mittelpunkt der Einheit, dessen Urtheilssprüchen alle Christen sich demüthig unterwerfen müssen.

Soardi bringt weiter Auszüge aus den Hirtenschreiben der französischen Bischöfe, worin die Angriffe der Gegner und die historischen Einwürfe gegen die Päpste widerlegt werden. Die aus vermeintlichen Irrthümern der Päpste Liberius, Vigilius und Honorius entnommenen Einwürfe werden von den Bischöfen nicht weniger kräftig und bündig widerlegt, als es der entschiedenste Ultramontane hätte thun können. In seiner Prüfung der Versammlung von 1682 glaubt Soardi in seinem Versöhnungseifer

mildernde Umstände plaidiren zu dürfen. Er schreibt: „In den Irrthum fallen, sagt Gregor der Große, ist Natur; ihn widerrufen, ist Tugend. Wie gering war der Fehler der Bischöfe, wenn man die Verhältnisse der Zeiten betrachtet; wie groß hingegen glänzt ihre Tugend in der Verbesserung ihrer Schuld! Wir wissen wohl, daß viele Leute sehr streng den Fehler dieser Bischöfe verurtheilen. Wird es uns nicht erlaubt sein, denselben zu verringern, so viel es die Liebe, mit der Wahrheit vereinigt, möglich machen wird? Ist es nicht im Interesse aller Katholiken, um das Andenken unserer Väter besorgt zu sein, wenn die Rechte der Wahrheit in Sicherheit sind. Niemanden ist übrigens unbekannt, mit welchem Eifer für die Wahrheit und zugleich mit welcher Nächstenliebe der große h. Augustin sich bemühet, die Schuld des h. Märtyrers Cyprian zu verringern". Doch es sei damit genug, damit wir selbst noch einige kurze Auszüge mittheilen können.

Die Versammlung des Clerus in Paris (1713—1714) ließ an die Bischöfe folgendes Schreiben ergehen: „Es liegt im Interesse der Religion, daß der ganze Episcopat sich gegen ein solches Werk (von Quesnel) erhebe. Er kann es nicht besser thun als im Mittelpunkte der Einheit, d. h. der Cathedra des h. Petrus. Ihr wisset, daß diese so heilige und ehrwürdige Uebereinstimmung des Körpers der Hirten mit ihrem Haupte zu allen Zeiten als das wirksamste Mittel angesehen wurde, den Irrthum zu unterdrücken oder dessen Umsichgreifen durch eine gleichmäßige Verurtheilung zu verhindern, sei es nun, daß die Bischöfe diese Verurtheilung in einem ersten Urtheilsspruch ausgesprochen und sich nachher zur Bestätigung und Bestärkung an den apostolischen Stuhl wenden, sei es, daß, nachdem der Papst zuerst gesprochen, er seine Dekrete an die Bischöfe geschickt, damit sie sich durch Annahme dem h. Stuhle anschließen".

„Es wird ewig wahr sein", schreibt der heiligmäßige Belsunce, Bischof von Marseilles, „daß die Kirche auf Petrus und dessen Nachfolger gebaut ist"[1]. — „Ich erkenne, daß, wenn ich Hirte bin dem meiner Obsorge anvertrauten Volke gegenüber, ich ein Schaf, ein demüthiges Schaf sein soll und bin gegenüber dem sichtbaren Oberhaupte der Kirche, nicht dem ersten, sondern dem alleinigen und einzigen Statthalter Christi auf Erden"[2].

[1]) Mandement (1733).

[2]) Lettre à M. de *** (1718).

„Der Lehrstuhl des h. Petrus“, schreibt de Rabutin-Bussy, Bischof von Luçon, „ist der Grundstein und das Fundament der Kirche“ [1]).

De Cologne, Bischof von Apt, setzt, nachdem er die Worte des Papstes Nikolaus I. citirt, hinzu: „Die Bestrebungen der Menschen werden niemals ein Fundament umstoßen, das Gott gelegt hat. Was seine Hand aufgerichtet, ist unerschütterlich; die Vorzüge, die er diesem Stuhle und dieser Kirche verliehen hat, sind ewig; Er hat dieselben auf diesem mystischen Felde aufgepflanzt und eingewurzelt; man kann sie angreifen, aber nicht erschüttern“. Dann setzt er noch hinzu: „Man wird sich vielleicht getrauen, zu sagen, daß diese Neuerer einen großen Unterschied machen zwischen dem h. Stuhle und demjenigen, der darauf sitzt. Wir halten uns nicht bei dieser abstracten Unterscheidung auf, die von den Häretikern erfunden worden, um ihrer Verurtheilung auszuweichen, die der h. Cyprian nicht gekannt, da er behauptet, jede Kirche sei in ihrem Bischofe (Ecclesia in Episcopo est); die von dem h. Petrus Damiani verworfen, da er an den Papst schrieb: Du bist der apostolische Stuhl, du bist die römische Kirche. — Diese Unterscheidung findet hier keine Anwendung“ [2]).

Herr von Bissy, ein Nachfolger Bossuet's auf dem Stuhle von Meaux, schreibt: „Man braucht nur die Augen auf die gedruckten Hirtenschreiben der Bischöfe der andern Länder zu werfen, um zu sehen, daß sie überzeugt sind, die an alle Gläubigen gerichteten Entscheidungen der Päpste seien durch sich selbst als Regel des Glaubens, und unabhängig nicht nur von der Prüfung, sondern auch von der Annahme der Bischöfe, unfehlbar“ [3]).

Zu ebenderselben Richtung, die wir hier vertreten finden, gehört der berühmte Theolog Honorat Tournely (1658—1729). In seinen Vorlesungen über die Kirche vertheidigt er den vierten Artikel der Declaration. Doch fühlt er sich, nachdem er sich lange abgemüht, gezwungen, folgendes aufrichtige Bekenntniß niederzuschreiben: „Es ist nicht zu verhehlen, daß es schwierig sei, in dieser Menge von Zeugnissen, die Bellarmin und andere aufthürmen, die

---

[1]) Mandement (1730).
[2]) Mandement (1717).
[3]) Mandement (1722).

gewisse und unfehlbare Autorität des apostolischen Stuhles und der römischen Kirche nicht anzuerkennen; allein viel schwieriger ist es, dieselbe in Einklang zu bringen mit der Declaration des französischen Clerus, von welcher es uns nicht erlaubt ist, abzuweichen".

Der ehrliche Tournely wich dennoch davon ab, als er die Jansenisten nach Kräften bekämpfte und elf Tage vor seinem Tode, im Namen der Doctoren der Pariser Facultät in der Sitzung vom 15. Dezember 1729 öffentlich ausrief: „Wer sind denn ihre Führer und Lehrer? Ist es der Papst, dessen Dekret sie verspotten und mit Schimpf ehrfurchtslos zerreißen? Ist es der apostolische Stuhl und die universale Kirche? Allein den apostolischen Stuhl unterscheiden wir in gegenwärtiger Sache nicht von dem auf demselben sitzenden Hohenpriester: die universale Kirche, deren Sache es ist zu lehren und das öffentliche Amt auszuüben, erkennen wir in dem Papst und den Bischöfen".

Uebrigens hatte sich Tournely schon in seinen gedruckten Werken dahin ausgesprochen: „Der apostolische Stuhl ist der nothwendige Mittelpunkt der Einheit, so daß Niemand katholisch sein kann, ohne mit diesem Stuhle durch die Einheit des Glaubens und der Lehre vereinigt zu sein. — Es ist ein und dasselbe, außer der Gemeinschaft der katholischen Kirche zu sein und mit dem apostolischen Stuhle nicht übereinzustimmen. Niemand kann außer der Gemeinschaft mit dem römischen Hohenpriester den wahren Glauben bekennen und die Heiligkeit erreichen. — Man kann keinen Fall erdenken, wo es erlaubt wäre, sich von der Gemeinschaft des apostolischen Stuhles zu trennen".

Zur gleichen Zeit wurde ein bedeutendes Konzil zu Avignon (1725) gehalten, welche Stadt damals noch dem Kirchenstaate angehörte. In demselben wird mit folgenden ausdrücklichen Worten die Unfehlbarkeit des Papstes ausgesprochen: „Es geziemt sich, daß dem heiligen Tempel Gottes ein Hoherpriester vorgesetzt werde, dem die vorzügliche Obsorge für die h. Dinge angehöre, der alle Klagen und Streitigkeiten mit dem Rechte höchster und letzter Instanz durch sein unveränderliches, von dem Lehrstuhl herab gesprochenes Urtheil entscheide. Wer könnte wohl so sehr der Vernunft bar sein, daß er dem hohen Throne der Kirche, d. h. dem Lehrstuhle Petri, jene Gabe der Wahrhaftigkeit und der Unfehlbarkeit ab-

spräche, welche dem Lehrstuhl Moysis von Christus selbst zugeschrieben wird?“ [1])

Die Einschränkungen, die der Gallikanismus den Vorzügen des h. Stuhles stellt, finden zugleich die verdiente Verurtheilung, und die Vertreter desselben werden zu den Feinden der Kirche gezählt. Gegen Ende der Aufzählung der Feinde heißt es nämlich: „Endlich gibt es solche, die, indem sie mit herrlichen Worten in beredten Schriften der Erhabenheit der Religion huldigen, nur mit Zurückhaltung und Unentschlossenheit von dem unveränderlichen Glauben und der Lehre der römischen Päpste sprechen und schreiben. Was diese Menschen betrifft, so hört man sie einerseits das Gebäude der h. Kirche durch affectirtes Bekenntniß der Einigkeit mit Lobsprüchen erheben; andrerseits aber würde man glauben, wenn man ihr ängstliches Verschweigen der Wahrheit wahrnimmt, sie wollten dasselbe durch Hinwegnahme des Kittes der Unfehlbarkeit untergraben“ [2]).

Ein anderes Konzil in Embrun (1727) trat, obgleich Embrun unter französischer Regierung stand, fast ebenso energisch gegen den Jansenismus auf, und erkannte in den päpstlichen Constitutionen Vineam Domini und Unigenitus eine unumgängliche Glaubensregel an. „Die Constitution Unigenitus“, so sagen die Väter dieses Konzils, „in welcher 101 Propositionen Quesnel's verurtheilt sind, und welcher die allgemeine Kirche zugestimmt hat, ist ein dogmatisches, definitives und unwiderrufliches Urtheil jener Kirche, von welcher der göttliche Mund gesagt hat: Die Pforten der Hölle werden sie nicht überwältigen. Wer dieser Constitution nicht mit Herzen und Verstand anhängt, oder ihr keinen wahren und aufrichtigen Gehorsam leistet, der gehört zu denjenigen, welche am Glauben Schiffbruch gelitten haben. — Sollten etliche an ein künftiges ökumenisches Konzil Berufung einlegen, so sei denselben bekannt gemacht, daß eine solche Berufung von Rechtswegen nichtig, skandalös, schismatisch, die verurtheilten Irrthümer begünstigend, dem apostolischen Stuhle und der Kirche injuriös ist“ [3]).

Allein weder die aufrichtigen Bemühungen der wahren Freunde der katholischen Einheit, noch die unvollständige Orthodoxie der

---

[1]) Constitut. conc. provinc. Avenionensis, tit. I, prooem.

[2]) Ibid. Vide et tit. X, c. 5—6.

[3]) Const. conc. provincialis Ebreduni, c. 2.

gemäßigten Gallikaner vermochten den immer steigenden Fluthen der jansenistischen Häresie einen angemessenen Damm entgegen zu stellen. Das Parlament begünstigte alle diejenigen, die sich gegen Rom empörten und mehrere Bischöfe, wie Montazet in Lyon, Fitz-James in Soissons, der Neffe Bossuet's in Troyes, waren selbst eifrige Anhänger und Vertheidiger der Quesnel'schen Irrthümer. Der genannte Fitz-James wollte die vier Artikel von 1682 nicht als Schulmeinungen ansehen, die man frei behaupten oder verwerfen dürfe, sondern als heilige Wahrheiten, die auf das Wort Gottes gestützt einen Theil der christlichen Offenbarung ausmachen, und mittelst einer beständigen Tradition bis auf uns gekommen seien. Die Parlamente nahmen diese Formel Fitz-James' an. Das von Perpignan setzte noch hinzu: „daß kein Franzose sich den geringsten Zweifel über diese Wahrheiten erlauben dürfe, ohne sich eines Majestätsverbrechens schuldig zu machen"[1]).

Die Pforten der Hölle vereinigten, wie man sieht, alle ihre Anstrengungen, um in Frankreich die Einheit zu untergraben und ein Schisma herbeizuführen. Daß es ihnen nicht bis zu einem gewissen Grade bei Vielen in Betreff der Unfehlbarkeitslehre gelungen sei, dürfte schwer zu leugnen sein. Denn, hat wirklich die wahre Lehre in Frankreich eine bedeutende Verdunkelung erlitten, so war es in jenen betrübten Zeiten, wo der Jansenismus die gallikanischen Einschränkungen der päpstlichen Lehrgewalt im Ernste aufnehmend und bis zum Schisma ausdehnend, sich gleichsam mit dem Unglauben Rousseau's und Voltaire's gegen die von der Kirche aufbewahrten Wahrheiten verbündete.

Wir wollen damit nicht sagen, daß keine gesunden Elemente mehr zurückblieben. Mancher gute Katholik seufzte im Geheimen über die Unentschlossenheit der Gallikaner, über den schlauen und heuchlerischen Ungehorsam der Jansenisten, über die Gottlosigkeit der Libertiner[2]). Aber in den hohen Regionen war der Kampf

---

[1]) Arrêt de Paris, de Toulouse, de Rouen, de Rennes, d'Aix, de Perpignan (1763—1765).

[2]) Einen Beweis zu dieser Behauptung möchte folgende Pasquinade liefern, die nach dem Tode Hyacinth Ravechet's († 1717) veröffentlicht wurde, eines Doctoren der Sorbonne, welcher die Appellation der Jansenisten an ein Konzil unterschrieben hatte. Es wird darin erzählt,

gegen Rom an der Tagesordnung, so daß die Bande, die Frankreich mit dem h. Stuhle verbanden, immer mehr gelockert wurden.

Es scheint, daß besonders in der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts die ultramontane Lehre gänzlich bei den Tonangebenden in Verruf gerieth und den Andersdenkenden das Stillschweigen aufgezwungen wurde. Der fromme und gründliche Theolog, Thomas von Charmes, welcher doch unter der Botmäßigkeit des Herzogs von Lothringen stand, liefert uns in seiner Person ein Beispiel davon. In seiner Behandlung der mit dem römischen Primate verbundenen Vorrechte gibt er wohl zu verstehen, daß er sich zu der ultramontanen Lehre bekennt, indem er blos die indirekte historische These aufstellt, „es habe noch kein Papst ex cathedra den Irrthum gelehrt". Das ausdrückliche Bekenntniß bleibt aber aus, propter metum Judaeorum.

Es erschien im Jahre 1768 eine kleine anonyme Schrift unter dem Titel: Examen du quatrième article de la déclaration de 1682. Diese Schrift gibt die schlagendsten Beweise, daß die gallikanische Lehre, in ihrem negativen Sinne genommen, die päpstliche Autorität untergräbt, daß der Consens der auf Erden zerstreuten Kirchen nicht genügend dieselbe ersetzt, weil ohne die päpstliche Unfehlbarkeit ein sichtbarer, unfehlbarer, immer bestehender Richterstuhl nicht mehr vorhanden ist, da doch ein solcher zur Unterdrückung der Neuerungen nothwendig ist[1]).

Wir glauben hier einige Auszüge aus dieser bündigen und gründlichen Schrift anführen zu dürfen: „Da der h. Stuhl der

---

wie Ravechet an der Thüre des Himmels anklopfte und von dem h. Petrus ehrfurchtsvoll den Eintritt verlangte, aber von diesem mit folgendem Bescheide abgewiesen wurde:

> Ich darf allein mir es nicht wagen,
> Des Himmels Eintritt zuzusagen;
> Zusammentreten muß zuvor
> Der zwölf Apostel höchster Chor.
> Doch dies kann nicht geschehn in Eile;
> Bis alles fertig, braucht es Weile.
> Konzil abhalten fordert Ruh';
> Einstweilen bleibe draußen du!

[1]) Die zweite Auflage von 1800, die wir besitzen, ist auch anonym und ohne Angabe des Druckortes.

Mittelpunkt ist, wo sich alle Radien der gemeinsamen Lehre vereinigen, so bildet sich immer auf das Zeugniß dieser gemeinsamen Predigt hin, welches in der römischen Kirche zusammenkommt und aufbewahrt wird, unter der Leitung des h. Geistes, die Verurtheilung der Irrthümer. — Die Zustimmung der Kirchen gründet sich daher auf die Unfehlbarkeit der Orakel des Richterstuhls, auf ihre Gleichförmigkeit mit der gemeinsamen Lehre der Kirchen, die der h. Stuhl nicht mißkennen kann, da er deren Quelle, Ursprung, und Mittelpunkt ist. Diese Zustimmung setzt daher die Unfehlbarkeit des Entscheides voraus, bewirkt dieselbe aber nicht. — Was hat die Bedingung, die es unserm Clerus gefallen hat, der Unfehlbarkeit der päpstlichen Entscheidungen zu setzen, für Folgen gehabt? Keine andern als jene, die wir heute beweinen: ich meine die Unsicherheit der Katholiken und die Hartnäckigkeit der Neuerer, die Unentschlossenheit des Glaubens und den Fortschritt der Neuerung. — Gebet uns zurück, so werden die alten Katholiken den Bischöfen zurufen, ihr, die ihr unsere Hirten und Väter seid, einen sichtbaren, immer vorhandenen und unfehlbaren Richterstuhl; sonst bleiben wir ohne Sicherheit und Trost".

Solche Stimmen blieben leider vereinzelt; die Mehrheit des französischen Clerus wurde nach und nach gallikanisch. Der Glaube an die Unfehlbarkeit des Papstes galt als ein Vorurtheil alter Zeiten und der französische Nationalstolz fühlte sich geschmeichelt, einen französischen Glauben zu haben im Gegensatz mit dem allgemeinen Glauben der katholischen Kirche. Daß gewisse Deutsche die Pariser Mode nachahmten und auf die Spitze trieben, daß auch manche Italiener sich dem anschlossen, darf kaum Wunder nehmen. Die Franzosen vergaßen aber dabei eine Mahnung, die sie nicht allein bei Bellarmin, sondern auch bei Bossuet gefunden hätten. Der berühmte Bischof hatte nämlich geschrieben: „Eine Nation, die sich als ein Ganzes betrachtet und ihren Glauben für sich regelt, ohne Rücksicht zu nehmen auf das, was in den übrigen Theilen der Kirche geglaubt wird, ist eine Nation, die sich von der universalen Kirche trennt, und so der Einheit des Glaubens und der Gesinnung, welche Christus und die Apostel der Kirche so hoch anempfohlen, entsagt" [1]).

---

[1]) Hist. des variations.

Anderswo schreibt derselbe: „Die Liebe der Wahrheit soll Abschen einflößen, gegen alles, was dieselbe schwächt. Ich sage es mit Zuversicht, man ist nahe daran, häretisch zu sein, wenn man ohne Rücksicht zu nehmen auf das, was die Häresie begünstigt, nur das meidet, was bestimmt häretisch und von der Kirche verurtheilt ist"[1]).

Die Revolution kam mit ihren Greueln als eine Wohlthat des Herrn zur Reinigung der Seinigen. Im Feuer der Trübsal legte das edle Gold des französischen Clerus die Schlacken der Sondermeinungen ab. „Man sah ihn", wie ein Zeitgenosse bemerkt[2]), „sich ohne Rückhalt in die Arme des Oberhauptes der Kirche werfen, seine Entscheidungen verlangen, erwarten und als unveränderliche Beschlüsse hinnehmen, dieselben als Fundament der Anweisungen an das Volk und der Zurückforderung der usurpirten Bischofsstühle aufstellen, das praktische Bekenntniß dieser Lehre in allen Ländern Europa's mit sich führen, und durch seine Worte, Schriften, Beispiele, ja durch seine Gegenwart allein die Schismatischgesinnten der andern Länder beschämen nnd jene Declaration austilgen, oder, wenn man will, aussühnen, welche zum Theil mitgewirkt hat, jene anarchische Demokratie herbeizuführen, die die Kirche Frankreichs verwüstet".

Ein langes eingealtertes Uebel läßt sich nicht in einem Augenblicke beseitigen. Deswegen soll es uns nicht wundern, wenn in den ersten Jahren des gegenwärtigen Jahrhunderts einige Ueberbleibsel des Gallikanismus zu finden sind. Anderseits aber lassen sich beredte Stimmen gegen denselben hören. So schrieben die Brüder de Lamennais ihr großes Werk über „die Ueberlieferung der Kirche in Sachen der canonischen Aufstellung der Bischöfe", worin die Vorzüge des päpstlichen Stuhles kräftig vindicirt wurden. Der berühmte Graf de Maistre wirkte in gleichem Sinne durch seine Werke: „von dem Papste" und „von der gallikanischen Kirche". Neben den Gallikanern Bausset, la Lucerne, Frayssinous finden wir den frommen d'Aviau, Erzbischof von Bordeaux, welcher an den letztern folgende Herzensergüsse ergehen ließ. Nachdem er den von uns citirten Auszug aus dem Breve des Papstes Clemens XI.

---

[1]) Bossuet, déf. de la tradition et des Pères, p. 1, l. 1, c. 22.

[2]) Journal de Feller, 1. févr. 1792.

Gratulationes vestras (1706) angeführt, setzt er hinzu: „Ach, lieber Herr, nach solchen Worten wäre es mir erlaubt, zu schreiben, daß der Papst sogar in den feierlichsten Urtheilen irren kann, indem ich ihm als Vorzug lassen würde, daß er nicht mit jenem Geiste der Hartnäckigkeit, welcher das Kennzeichen der Häresie ist, irren würde, und uns allen als Hilfsmittel, daß, sollte er formell die Häresie lehren, unsere Reclamationen ihn wieder auf die Pfade der Wahrheit führen würden? Allein in diesem Falle, einstweilen, wo wäre die Wahrheit offenbar? Was wird dann aus den Worten Christi: befestige deine Brüder? Nein, nein, ich kann nicht glauben, daß dies mir erlaubt sei".

Allmählig wurde das Licht, welches Gott der Herr über Frankreich aufgehen ließ, heller. Die Regierungen wollten sich immer das Recht anmaßen, die vier Artikel der Declaration von 1682 in den Seminarien lehren zu lassen. Die Bischöfe aber widersetzten sich. Der ebengenannte Msgr. d'Aviau hatte schon 1818 sich gegen die Anmaßung der Regierung erhoben und sich in seiner Verweigerung auf den von der Bulle Auctorem fidei gegen die Synode von Pistoja, welche die gallikanische Lehre aufgenommen hatte, geschleuderten Bannfluch berufen. Andere folgten ihm nach und verweigerten ebenfalls der Regierung den Gehorsam, so daß dieselbe sich zum Rückzug gezwungen sah[1]).

Zur selben Zeit wurde in Frankreich die heilige und heilsame Sitte, Provincialkonzilien abzuhalten, wieder in's Leben gerufen. Diese Konzilien trugen nicht wenig dazu bei, die noch vorhandenen Vorurtheile, wenigstens unter dem Klerus, zu beseitigen und dem völligen Lichte, welches das vaticanische Konzil nun über die ganze Welt verbreitet, die Bahn zu bereiten.

Solche Konzilien wurden zu Paris, Rennes, Tours, Avignon, Alby, Lyon, Rouen, Bordeaux, Sens, Aix und Toulouse gehalten. Alle ohne Ausnahme huldigen der Oberherrschaft und höchsten Lehrgewalt des päpstlichen Stuhles. Wenn ein oder das andere sich mit allgemeinen Ausdrücken, welche die letzten Ueberbleibsel des Gallikanismus nicht völlig und formell ausschließen, begnügt, so drücken sich die meisten mit der größten Bestimmtheit aus.

---

[1]) Cardinal de Bonald, Mandement (1844). Recueil des actes épiscopaux (1846), t. IV, p. 276.

Alle diese Konzilien erneuern die florentinische Entscheidung über den Primat; dann heißt es weiter:

„Laßt uns die Augen auf den Stuhl des h. Apostels Petrus wenden, welcher der Fels und die Thürangel der katholischen Kirche, das Fundament des wahren Glaubens ist; wir wissen, daß bei dem apostolischen Stuhle die allen Gläubigen zuströmende große und unversiegbare Quelle ist, und daß der Glaube Petri, der in seinem Stuhle immer lebt und vorsteht und den Suchenden die Wahrheit des Glaubens bietet[1]), niemals gewankt hat noch jemals wanken wird". So drückt sich das Konzil von Rheims aus[2]). Nach Anführung der bei der Weihe eines Bischofes angewendeten Formel, worin dem römischen Stuhle Gehorsam angelobt wird, lesen wir weiter: „Nach dem Gesagten müssen wir die größte Sorgfalt anwenden, damit wir in keinem Punkte die Autorität des apostolischen Stuhles außer Acht lassen"[3]).

Das Konzil von Tours läßt sich also vernehmen: „Zu diesem Stuhle müssen, um hier die Worte Innocenz I. anzuwenden, alle Fragen gebracht werden, besonders über zweifelhafte Gegenstände, damit alle von demselben aus erfahren, was zu halten sei[4]). Wir finden nichts vortheilhafteres, als die Regel zu befolgen, die auf der ganzen Erde beobachtet wird, nämlich die Geheimnisse des apostolischen Stuhles zu Rathe ziehen, woraus, wie aus ihrem Urquelle, alle Gewässer der h. Lehre herausfließen"[5]).

Das Konzil von Albi ist nicht minder deutlich. „Da der h. Stuhl im Glauben unfehlbar ist, wenn der Papst durch ein feierlich verkündetes Dekret etwas als zum katholischen Glauben gehörend verkündet, so muß von Allen einem solchen Dekrete innerliche Zustimmung gezollt werden"[6]).

Das Konzil von Lyon lehrt seinerseits: „Weil die Pforten der Hölle nicht die auf dem Felsen gebaute Kirche überwältigen werden,

---

[1]) Conc. Chalced. — Epist. african. Episc. ad Theod. Pap. — S. Petri Chrysologi epist. ad Eutych. — Formula Hormisdae Pap.

[2]) Conc. Rhem. (1849), tit. II.

[3]) Conc. Rhem. decr., cap. 4.

[4]) Innoc. I. ad Patres conc. Milevit.

[5]) Innoc. I. ad Patres Conc. Carthag. — Conc. Turon. (1849) decr., cap. 2. Eadem habet Conc. Aven. (1849), c. 4.

[6]) Conc. Alb. (1850) decret., cap. 2.

so muß nothwendigerweise das Fundament dieser unsterblichen Kirche unerschütterlich bleiben. Daher lebt Petrus immer in seinem Stuhle, Petrus redet in allen seinen Nachfolgern, so daß seine Stimme in die ganze Welt hinausgeht und seine Worte bis an die Grenzen des Erdbodens ertönen. Diese Stimme des höchsten Hirten kennen alle, die zur Heerde, d. h. zur katholischen Kirche, gehören"[1]).

Die Väter von Bordeaux behaupten ferner: „Alle Dekrete und Gesetze, die von dem apostolischen Stuhle kommen, erkennen wir als die wahre und beste Regel des Glaubens und Richtschnur des Gewissens für die ganze Kirche an. Alle Irrthümer, die zu irgend welcher Zeit und auf irgend welche Weise von dem h. Stuhle verurtheilt worden, verurtheilen wir; namentlich alles das, was Pius VI. in der Bulle Auctorem fidei mißbilligt, verwirft und verurtheilt, halten wir für mißbilligt, verworfen und verurtheilt"[2]).

Wir haben die Kirche von Frankreich durch alle Jahrhunderte ihres Daseins begleitet und von ihr Zeugniß begehrt über ihren Glauben an die päpstliche Unfehlbarkeit. Die Antwort ist sie uns nicht schuldig geblieben. Wir haben sie durch die Stimme ihrer Bischöfe, ihrer Konzilien, ihrer Heiligen gehört, wie sie, als die älteste Tochter der Kirche, die wahre Lehre über den päpstlichen Primat und das unfehlbare Magisterium des römischen Bischofs aufbewahrt und verkündet hat. Die momentane Verfinsterung, die uns während eines kurzen Zeitraumes betrübte, tritt bei dem Glanz ihrer sonstigen Orthodoxie in den Hintergrund zurück, und dieselbe darf uns nicht verhindern, den Schluß zu ziehen, daß die Kirche Frankreichs, weit entfernt der vaticanischen Definition feindlich entgegen zu treten, dieselbe vielmehr in frühern Zeiten ebenso bestimmt vorbereitet, als sie sich nachher derselben demüthig unterworfen hat.

[1]) Conc. Lugdun. (1850) decret., cap. 9.

[2]) Conc. Burdigal. (1850), tit. IV. Eadem habet Conc. Senon. (1850), tit. I. — Conc. Aqu. (1850), tit. II.

Recensionen.

Dogmatische Theologie von Dr. J. B. **Heinrich**, **Domdekan und Professor der Dogmatik am bischöfl. Seminar zu Mainz. Mainz, Kirchheim, 1874—1879. 1. Bd. XIV, 320 S., 2. Bd. 560 S., 3. Bd. 592 S.**

Der vor Kurzem vollendete dritte Band genannten Werkes hat die vom katholischen Publikum mit Freuden begrüßte Dogmatik des hochw. verdienten Verfassers um ein gutes Stück weiter geführt. Wir nehmen davon Anlaß, auch in dieser Zeitschrift auf eine Besprechung des ganzen bis jetzt erschienenen Werkes einzugehen, das sich durch die günstige Aufnahme, welche es von allen Seiten fand, seinen Platz unter den besten und geschätztesten deutschen Lehrbüchern der Dogmatik gesichert hat.

Ueber die Anordnung einzelner Theile und über die Formulirung einzelner controvertirter Thesen mag man immer anderer Meinung sein können: so viel ist gewiß, daß, so weit die Arbeit des Verfassers vorliegt, dessen Versprechen eingelöst ist, sorgfältig dahin zu streben, „die dogmatischen Wahrheiten genau zu formuliren, allseitig zu erklären, aus der heiligen Schrift, aus den Quellen der Ueberlieferung und aus den kirchlichen Lehraussprüchen möglichst gründlich zu beweisen". (Vorwort XI).

In der Behandlungsweise ließ somit der Verfasser nach eigener Erklärung das positive Element in den Vordergrund treten; doch er that es ohne Verkümmerung des speculativen. Er verstand es selbst durch Erhebung von Beweisen aus dem theologischen Consens im Gewande einer positiven Beweisführung recht viele speculative Seiten der betreffenden Fragen zu erörtern, und Ungewisses von Gewissem zu sichten. In einer durchweg fließenden Diction werden

auch die schwierigsten theologischen Fragen dem Leser zum Verständniß gebracht. Ein etwas ausgiebiger Gebrauch der lateinischen Terminologie wird freilich wohl die Lesung einzelner Partien dem Nichttheologen erschweren; doch das ließ sich nicht immer vermeiden; es muß vielmehr gebilliget und lobend anerkannt werden, daß der hochw. Verfasser sich nicht verleiten ließ, wegen eines „falschen sprachlichen Purismus die von der Kirche und der Theologie recipirten Ausdrücke zu verdrängen" (III. Bd. S. 10), zumal da für den größten Theil der Leser, den Clerus, das Verständniß so eher erleichtert, als erschwert wird.

Das stete Augenmerk auf den practischen Nutzen und die Bedürfnisse der Zeitverhältnisse hat einige Male längere philosophische Excurse einflechten lassen, die eigentlich auf ein Gebiet zurückgreifen, dessen Kenntniß in der Theologie vorauszusetzen ist. Es mag daher wohl eine bloß theoretische Beurtheilung dies als einen Fehler des Werkes rügen; allein der thatsächlich mangelhafte Bildungsgang im Studium der Theologie und der vorbereitenden Fächer, speciell der Philosophie, rechtfertigen praktisch jedenfalls solche Ueberschreitungen der eng theologischen Gränzen. Was darum eine stillschweigende Anklage unseres heutigen Bildungsganges enthält, mag dem Verfasser eher zum Verdienst und Lobe gereichen.

Nach diesen allgemeinen Bemerkungen wenden wir uns zu den einzelnen Bänden und Abtheilungen.

Der Herr Verfasser hat einen eigenen Gang in dem allgemeinen Theile der Dogmatik eingeschlagen, indem er denselben unter dem Titel der „theologischen Erkenntnißlehre" behandelt. Es kommen darin die sonst sogenannten apologetischen Wahrheiten und außerdem der Glaube und sein Verhältniß zum Wissen zur Sprache, doch nicht in eigentlich apologetischer Weise. Der allgemeine Theil steht nach der eingehaltenen Behandlung zum besondern Theile ungefähr in gleichem Verhältniß, wie in der Philosophie die Logik zur Metaphysik. So wie der Logiker in der philosophisch-wissenschaftlichen Erforschung der Erkenntnißquellen und Kriterien der Gewißheit nicht erst die gewisse Erkenntniß der Dinge bei Seite setzen muß, sondern ihrer bei jedem Schritte bedarf, und ihre Aufgabe nur darin finden kann, bezüglich der direct gewissen Wahrheiten eine philosphisch-wissenschaftliche, reflexe Erkenntniß zu vermitteln: so will auch die vorliegende theologische Erkenntnißlehre

die schon gläubig angenommenen und festgehaltenen Wahrheiten nach dem Grade ihrer theologischen Gewißheit zur wissenschaftlichen Kenntniß bringen. Darum wird auch für die einzelnen Fragen, welche die praeambula fidei betreffen und von den Gläubigen nachträglich auch mit Glaubensgewißheit anzunehmen sind, mit großer Ausführlichkeit der Traditionsbeweis erbracht. Der Leser wird dadurch in den Stand gesetzt, zu sehen, auf welche Weise die Kirche stets in ihren Vätern und Theologen diese Vorfragen des Glaubens festzuhalten und auch den Ungläubigen nahezubringen suchte, und wie die hl. Schrift selbst über die Erweisbarkeit und Gewißheit dieser Fundamentalwahrheiten uns belehrt. Verfasser selbst sagt uns Bd. I, S. 418, daß „ein allseitig durchgeführtes System der Apologetik nicht in seinem Plane liege", und daß er, die Apologetik als eine besondere Disciplin voraussetzend, „in der Lehre von der dem Glauben vorausgehenden Erkenntniß der Glaubwürdigkeit nur die allgemeinen apologetischen Principien darlegen und theologisch begründen" wolle (S. 132). Im II. Bd. (S. 760) wird die Aufgabe dieser theologischen Begründung dahin festgestellt: „Sie will der gläubigen Vernunft von der absoluten Gewißheit, welche sie (über die göttlichen Thatsachen der Offenbarung und der Kirche) im übernatürlichen Glauben bereits besitzt, eine vollkommene Einsicht verschaffen, damit dieselbe die große, inmitten der Menschheitsgeschichte real dastehende und allseitig sich selbst bezeugende Thatsache der Offenbarung und Kirche, die sie glaubt, auch möglichst vollkommen wissenschaftlich erkenne" Wir mögen es daher immerhin bedauern — und wohl manche Leser mit uns —, daß der geehrte Verfasser uns nicht auch in ausführlicher Weise die Behandlung der großen Fragen vom philosophisch-apologetischen Standpunkte aus geboten hat: bei der Beurtheilung des Werkes müssen wir das Ziel, welches er berechtigt war sich zu stecken, im Auge behalten. wir dürfen es nicht als ein geringes Verdienst desselben anschlagen, daß er so reiche Umschau in den theologischen Quellen hielt, und dadurch recht in's Licht setzte, wie jeder gläubige Forscher hinsichtlich jener Fundamentalwahrheiten zu denken und zu urtheilen hat. Unsere Zeit hat ja so manche diesbezügliche Incorrektheiten zu Tage gefördert.

Der erste oder allgemeine Theil der Dogmatik, welcher den Inhalt der beiden ersten Bände bildet, zerfällt in drei Bücher,

von denen das erste die praeambula fidei behandelt, das zweite den Glauben, das dritte das Verhältniß zwischen Glauben und natürlicher Vernunfterkenntniß erklärt.

Somit kommen im ersten Buche gerade diejenigen Wahrheiten zur Sprache, welche die eigentliche Apologetik in ihrer Weise zu behandeln hat: die natürliche Erkennbarkeit Gottes, die Möglichkeit und Nothwendigkeit der Offenbarung, die thatsächliche Existenz derselben, und die Glaubwürdigkeit der in Christus und in der Kirche konkret gewordenen Mittheilung Gottes an die Menschen. Allein auch der weitaus größte Theil des zweiten Buches (Bd. II) führt den im ersten Buche berührten apologetischen Stoff über die Kirche Christi weiter, unter der Form, in welcher ihn auch die Theologen der Vorzeit regelmäßig zu behandeln pflegten, der Form als „Glaubensregel und Glaubensrichter"; nur ist auch dies in einer für unsere Zeitverhältnisse nöthig gewordenen größeren Fülle und Ausführlichkeit geschehen.

Verfasser hat sichtlich die Schwierigkeit gefühlt, welche darin liegt, die Nothwendigkeit der Offenbarung genau zu fixiren und zu begränzen. Daher rührt denn auch wohl einiges Schwanken in den Ausdrücken, welches dem Leser nicht ganz entgehen kann, wenn er vergleicht, wie S. 246 und S. 157, 164, 167 u. s. w. die Schwierigkeit besprochen wird, ohne Anschluß an die göttliche Offenbarung zu einer genügenden Kenntniß Gottes und des natürlichen Sittengesetzes zu gelangen. Vielleicht werden wir nicht erheblich vom Verfasser differiren, wenn wir die These über die Nothwendigkeit der Offenbarung so formuliren: „Wenn man auch die moralische Möglichkeit, zur dürftigsten Kenntniß von Gott und dem Sitteng:setz zu gelangen, dem Menschen nicht absprechen kann; so ist es demselben nach den factischen Verhältnissen doch moralisch unmöglich, ohne Hilfe der Offenbarung eine zum menschen würdigen Leben genügende Erkenntniß Gottes und des natürlichen Sittengesetzes sich zu erwerben". In dieser Form läßt sich einestheils die moralische Nothwendigkeit der göttlichen Offenbarung darthun, und anderntheils bleibt ohne directe Rücksichtnahme auf die Erbsünde die Wahrheit unangetastet, daß die Offenbarung ein unverdientes, von der Natur des Menschen nicht gefordertes Gnadengeschenk ist. Leicht mißverständlich aber könnte der Ausdruck S. 181 sein, nach welchem zu der „für jeden Menschen möglichen" und pflichtgemäßen

Erkenntniß Gottes und des Sittengesetzes, als der natürlichen Voraussetzung des Glaubens „jene auf genügender Probabilität beruhende moralische Gewißheit genügt, wie sie überall zum praktischen Handeln erforderlich und zureichend ist“. Insofern nur eine vollkommene wissenschaftliche Einsicht in die Beweise ausgeschlossen wird, ist es richtig; allein eine volle Gewißheit müssen wir doch fordern; die sonst zum praktischen Handeln zureichende sogenannte moralische Gewißheit, welche nur sehr probable Gründe für sich hat, ist nur im weitern, uneigentlichen Sinne Gewißheit zu nennen. Wir ziehen daher die Fassung desselben Gedankens vor, welche sich S. 320 findet, und welche sehr correkt die in Rede stehende Gewißheit folgendermaßen beschreibt: „(es) ist darunter keineswegs ein schulgerechter, oder gar eine alle denkbaren Einwürfe widerlegender wissenschaftlicher Beweis verstanden; vielmehr genügt ein jeder, der Fassungskraft des betreffenden Individuums entsprechender, aber wahrer und objectiver Grund der Glaubwürdigkeit, mag nun derselbe mehr oder minder vollkommen formulirt und denkend durchdrungen sein, wenn er nur objectiv wahr und hinreichend erkannt ist, um ein sicheres vernünftiges Urtheil der Glaubwürdigkeit zu begründen“.

Die Glaubwürdigkeit der Offenbarung beweist der geehrte Verfasser mit einigen summarisch gehaltenen Argumenten, und zwar in der Weise, wie sie vom philosophisch-apologetischen Standpunkte aus zu führen sind. Er zeichnet damit in großen Umrissen die Wege, die einem Nichtgläubigen gegenüber zum Nachweise der Offenbarungsthatsache einzuhalten sind, und auf denen der Theologe jenen gegenüber Rechenschaft von seinem Glauben abzulegen bereit sein soll. Diesen Theil dürfen wir ohne Zweifel den Glanzpunkt des ersten Bandes nennen, besonders §§. 48—53. In überwältigender Weise werden die bedeutendsten Gründe für den Beweis der Wahrheit des Christenthums und der Kirche zerschmetternden Geschossen gleich gegen den Unglauben geschleudert; die sichtliche Ergriffenheit von seinem Stoffe gibt dem Verfasser eine Diction in die Feder, welche die den Verstand überzeugenden und bezwingenden Argumente zu einer auch Herz und Gemüth befriedigenden Apologie machen. Wenn wir eine geringe Ausstellung uns erlauben, so ist es die, daß im §. 52 etwas stark premirt wird, das Martyrium müsse der Liebe entspringen, und daher im Stande der Liebe

begonnen werden, während hochangesehene Theologen dem Martyrium die Kraft der Rechtfertigung zuschreiben.

In der Erklärung des Glaubens, womit das zweite Buch (Bd. I, S. 545) anhebt, und speciell in der Erklärung des Glaubensgrundes lehnt sich der Verfasser mehr an das Suarezische System an. Wir sind weit entfernt, dasselbe seinem substanziellen Gedanken nach anzugreifen, obwohl wir nicht jeden Ausdruck des großen Theologen unterschreiben möchten. Nach unserer Beurtheilung spitzt sich der wesentliche Unterschied in der Auffassung der gemäßigten Vertheidiger des Lugonischen Systems einerseits und des Suarezischen andererseits dahin zu, daß die Erstern den durch die Gnade vermittelten höhern Assens, mit dem im Glaubensact die göttliche Auctorität und die Offenbarungsthatsache erfaßt wird, als eine gewisse Verklärung und Erhöhung des im Voracte des Glaubens liegenden Assenses bezüglich derselben Wahrheiten annehmen, die Letztern hingegen diesen höhern Assens als einen eigenartigen Act, d. h. einen Act anderer Art betrachten, der mit dem Voracte nichts zu schaffen hat, und durch den in spezifisch ganz anderer Art die göttliche Auctorität und das Offenbarungsfactum aufgefaßt wird. Alle anderen Differenzen sind dann secundäre Fragen. Doch dort, wo der geehrte Verfasser den pius credulitatis affectus erklärt, möchten wir einige Ausdrücke vorsichtiger gewählt sehen. Wenn nämlich S. 645 angedeutet wird, daß dieser den Glauben befehlende Willensact eine „mit Vertrauen und Liebe verbundene Hochachtung" sei, so liegt es nahe, denselben zu einer zu hochgradigen Tugend hinaufzuschrauben, was schon sehr richtig Kleutgen an der Doctrin Dr. Scheeben's getadelt hat. Wenn auch der Glaubensact seiner Natur nach geeignet ist, auf Antrieb der höchsten Tugenden gesetzt zu werden und als äußerer Act der erhabensten Gottesverehrung zu dienen; so ist doch der formell nothwendige Willensact, der den Verstand unmittelbar zum Glauben bewegt, keineswegs in sich von derartigem Gehalt.

Wir gehen zum zweiten Bande über. Dieser ist vorzugsweise der Lehre von der Kirche als Glaubensrichterin und speziell der Unfehlbarkeit des Papstes gewidmet. Damit ist auch der Gesammtinhalt hinlänglich angegeben, wenn wir noch als drittes Buch das „Verhältniß zwischen Glauben und Wissen" hinzufügen. Näher den Inhalt der einzelnen Partien zu bezeichnen, ist für den Leser unnütz

da es sich nur um eine Aufzählung allbekannter Fragen handeln würde. Die Art und Weise der Behandlung müssen wir in der That eine gründliche und umfassende nennen. Für eine nähere Besprechung beschränken wir uns darauf, einige Punkte hervorzuheben, welche in hervorstechender Weise die Aufmerksamkeit des Lesers verdienen möchten. Es sind zwar nur Einzelheiten; allein die Heranziehung dieser Fragen und die gegebene Lösung sind an sich geeignet, in etwa wenigstens die Reichhaltigkeit und die Exactheit zu bekunden, mit welcher der hochw. Verfasser seinen Gegenstand behandelt hat. Wir erwähnen hier zunächst die §§. 87 und 88 „die Kirche als Lehrauctorität" und „das kirchliche Lehramt im Allgemeinen". Im ersteren §. wird meisterhaft das Phantasiegebilde einer „idealen Kirche" zerstört. „Wie wir nicht an einen abstrakten und rein idealen Christus glauben, sondern an den historischen Christus, geboren aus Maria der Jungfrau, gelitten unter Pontius Pilatus, so glauben und bekennen wir auch . . . nicht eine abstrakte oder ideale Kirche, sondern diese bestimmte Kirche. Wie der Unglaube der Juden nicht darin bestand, daß sie die Messiasidee leugneten, sondern darin, daß sie an den wirklichen Messias, da er unter ihnen erschienen war, nicht glaubten, so sind auch nicht etwa nur Jene Häretiker, welche die Idee der Kirche leugnen, sondern auch Jene, welche die concrete historische Kirche, die allein wahre Kirche Christi ist, nicht anerkennen und ihr nicht folgen" (S. 181). Im nachfolgenden §. 88 verdient spezielle Beachtung, daß treffend hervorgehoben wird, wie die Vorsteher der Kirche nicht Mandatare des Volkes sind. Diese heutzutage so wichtige Wahrheit kann nicht zu viel betont werden; desgleichen die andere, welche eigentlich nur eine andere Seite derselben Wahrheit ist, daß nämlich der Ursprung der kirchlichen Gewalt ein völlig anderartiger sei, als der Ursprung der weltlichen Gewalt. Die Verkennung und practische Mißachtung dieser Wahrheiten ist ja gerade die Quelle all des Uebels, welches über die Kirche gebracht ist von Seiten ihrer Feinde und ihrer eigenen von ihr abgefallenen Kinder (S. S. 198 und S. 203—204).

Im Zusammenhange mit diesen Fragen steht auch, was Verfasser später beim unfehlbaren Magisterium des Papstes in Bezug auf das occidentale Schisma und dessen Beilegung durch das Konstanzer Konzil zur Sprache bringt (§. 98). Sehr richtig bemerkt

er, daß die Kirche nie in einer so kritischen Lage gewesen sei, wie damals, und daß, wenn ja, dann damals in eclatanter Weise die Worte Christi sich bewahrheitet haben: „Portae inferi non praevalebunt adversus eam“. Auch die in Note zu S. 419 gegebene Erklärung über die Beendigung des Schisma ist nach unserm Urtheil die einzig richtige Art, dieselbe rechtlich zu begreifen. Die objectiv richtige und giltige Wahl und Nachfolge Gregor's XII. — wir stimmen dem vollkommen bei — „kann heute nicht dem mindesten Zweifel unterliegen“. Damit ist aber nothwendig jeder andere Rechtsweg zur Beseitigung Gregor's XII. abgeschnitten, als die die durch Gregor's Bevollmächtigten zu Konstanz vollzogene Ratificirung, resp. formell giltige Berufung des Konzils, und die darnach freiwillig geleistete Abdankung des Papstes. Alle andern Wege sind bedenklich; sei es, daß man Gregor sammt den andern Prätendenten zu zweifelhaften Päpsten machen will, sei es, daß man Gregor für der päpstlichen Würde verlustig geworden erklären will, wegen der angeblichen Verletzung der Wahlcapitulation. Die Zweifelhaftigkeit wäre dem Konzil schwerlich unlösbar gewesen; der Verlust der einmal rechtmäßig erlangten päpstlichen Würde in genannter Weise ist undenkbar. Ob die Umstände wirklich so gewesen, daß Gregor die bei seinem Wahlact beschworenen Versprechen halten konnte und mußte, wollen wir dahingestellt sein lassen: davon aber die Fortdauer seiner Würde abhängig machen, hieße von vorneherein das Papstthum in der Idee verstümmeln und vernichten. Darum möchte es eher gerade eine Fügung spezieller göttlicher Providenz gewesen sein, daß Gregor XII. eben da, wo er es that, und nicht eher abdankte. Eine frühere Abdankung hätte den kirchlich revolutionären Ideen Vorschub leisten können; diese möglichst zu hemmen, war seine Pflicht.

Im weitern Verlaufe der Behandlung des unfehlbaren kirchlichen Magisteriums kommt auch die Frage zur Sprache, ob wir von der Rechtmäßigkeit des jeweiligen zweifellos anerkannten Papstes eine unfehlbare Gewißheit haben (S. 588 ff.). Recensent glaubt dem Verfasser in der Bejahung dieser Frage zustimmen zu müssen und erlaubt sich auch hier eine weitere Bemerkung über die Sache selbst anzuknüpfen. Es kann und wird nämlich von Keinem verneint, daß die höchsten Entscheidungen des jeweiligen Inhabers des päpstlichen Stuhles, der allgemein als Papst anerkannt wird, absolut

sicher als unfehlbare Glaubensnorm zu gelten haben. Nur darin stimmen nicht Alle überein, wie man sich diese Unfehlbarkeit und deren absolute Gewißheit denken müsse, da ja möglicher Weise ein wesentlicher Defect bei einer Papstwahl vorkommen könne. — Die einfachste Lösung ist freilich — und dieser neigt auch der Verfasser zu —, die thatsächliche Möglichkeit in concreto zu leugnen, insofern Gott der verheißenen Irrthumslosigkeit halber es der Kirche schulde, entweder wesentliche Defecte einer Papstwahl zu verhindern oder sie sofort aufzudecken und es somit zu einer allgemein und zweifellosen Anerkennung nicht kommen zu lassen. „So gewiß Gott seiner Kirche in allem Nothwendigen beisteht, ist es unfehlbar gewiß, daß in einem von der Kirche zweifellos anerkannten Papste alle diese wesentlichen Bedingungen vorhanden sind“ (S. 592). Von diesem Gedanken ließen sich auch wohl Suarez und andere Theologen leiten, wenn sie der Bulle Julius II. „Cum tamen divino“ die verbindende Kraft absprachen (Suar. de relig. tract. 3. l. 4. c. 57). Zwar sind dieselben in ihrem Ausdrucke nicht gerade glücklich gewesen, und darum wird nach S. Alph. theol. mor. l. 4. n. 112. von Seiten Viva's dem Suarez der Vorwurf eines „frivolum effugium“ gemacht: allein sie scheinen sich von dem unsers Bedünkens richtigen Grundgedanken haben leiten lassen, daß alle jene und ähnliche Erlasse bezüglich der Papstwahl nur offenkundigen Defecten die Verungiltigung zudecretiren, d. h. solchen, welche entweder aus sich offenkundig sind, oder bei der Wahl noch entdeckt werden[1]). Für einen solchen Fall ist dann die allgemeine Anerkennung eine Unmöglichkeit geworden. — Die andere Lösung, welche der hl. Alphons l. c. befürwortet, scheint uns, wie dem Verfasser, nicht zu genügen, nämlich Gott und die Kirche supplire die fehlende Jurisdiction, so daß die Erlasse eines für rechtmäßig geltenden Papstes wegen der passiven Unfehlbarkeit der Kirche durch Gottes Beistand unfehlbar seien, selbst wenn der Inhaber des päpstlichen Stuhles an und für sich nicht rechtmäßig wäre. Die päpstliche Gewalt nämlich kann von der Kirche nicht supplirt werden; die Unfehlbar-

[1]) Daß sich für diese Auffassung in der Bulle Julius II. selbst Gründe finden, ist von den tüchtigsten Canonisten zugestanden; folglich muß dieselbe in diesem restringirten Sinne verstanden werden; andere Bullen machen ausdrücklich solch' restringirende Clauseln.



keit in den höchsten Lehrentscheidungen ist von Seiten Gottes nur dem Papste versprochen. Sobald wir darum auf den göttlichen Beistand zurückzugreifen haben, liegt es näher zu sagen: Gott muß seinen Beistand leisten, damit kein unrechtmäßiger Papst je als rechtmäßig und zweifellos gelte oder wenigstens nie einen der Form nach höchsten Entscheid erlasse. Selbst die Concession, welche Verfasser S. 592, Note noch allenfalls machen will, ist zu bedenklich, und mit den Worten der päpstlichen Erlasse, speziell Julius II. nicht harmonirend.

In ähnlicher Weise wie wir der Verheißungen Christi wegen die göttliche Providenz zugesichert haben, die nicht zulassen kann, daß ein als rechtmäßig geltender Papst in Wirklichkeit nicht rechtmäßig wäre, sind wir auch in allen andern Punkten sicher, daß die formell als Kathedralentscheidungen sich darstellenden Erlasse alle nothwendigen Erfordernisse einer wirklichen Kathedralentscheidung haben. „Denn“ — so lesen wir sehr richtig S. 238 — „die göttliche Assistenz bürgt dafür und der Bestand der Kirche fordert unbedingt, daß bei jeder formell giltigen Lehrentscheidung auch die materiellen Bedingungen ihrer Wahrheit genügend gewahrt sind.“ Mag daher eine vorhergehende genügende Nachforschung über eine zu definirende Wahrheit solch' wesentliche Bedingung sein oder nicht: nie und nimmer kann deren Beobachtung oder vermeintliche Vernachlässigung den Gläubigen ein Kriterium sein, um eine Kathedralentscheidung zu erkennen. Dasselbe dürfte von der erforderlichen „Freiheit mit Ausschluß der die Selbstbestimmung aufhebenden Furcht und Gewalt“ gelten. Mag immerhin diese Freiheit als Bedingung zur Giltigkeit päpstlicher Erlasse anzusehen sein (S. 260[1]); von jedem formell als Lehrentscheidung dastehenden Erlasse sind wir auch gewiß, daß er mit der erforderlichen Freiheit erlassen ist. Wo keine sofort in die Augen springende unverneinbare Vergewaltigung und Nöthigung vorliegt, liegt ein verungiltigender Zwang überhaupt nicht vor[2]). Selbst die Zulassung einer in die Augen

---

[1]) Wenn der geehrte Verfasser sagt: „wie zur Giltigkeit eines jeden Actes“, so möchte der richtigere Ausdruck sein: „wie zur Giltigkeit eines jeden seiner Natur nach unwiderruflichen Actes“; ein derartiger ist aber die Kathedralentscheidung.

[2]) Diese und die eben vorhin berührte Frage behandelt unter anderm recht gut Bouix, de Papa tom. 1, p. 238.

springenden Nöthigung, die als Grund der Ungiltigkeit päpstlicher Acte gelten sollte, wird zumal bei einem Glaubensdekrete schwerlich jemals der göttlichen Providenz zugemuthet werden dürfen.

Wir haben diese Punkte herausgehoben und mit kurzer Bemerkung begleitet, um unsere wesentliche Uebereinstimmung mit dem Verfasser auch in den heickelsten Fragen zum Ausdruck zu bringen.

Bei der Besprechung des dritten Bandes mahnt uns schon die Eine Rücksicht zur Kürze, daß die dort behandelten Fragen noch nicht alle zum Abschluß gekommen sind. Der Inhalt kündet sich selber an als „Gottes Dasein, Wesen und Eigenschaften". Beim „Dasein Gottes" kommt ausführlicher, als im ersten Bande die natürliche Erkennbarkeit Gottes zur Sprache und die gründliche Widerlegung der diesbezüglich herrschenden Irrthümer. Die Beweise für das Dasein Gottes selbst werden darauf mit großer Fülle von Erudition gebracht, einzelne Beweisklassen ihrer historischen Entwickelung nach gegeben. Mit gleicher Reichhaltigkeit werden die göttlichen Eigenschaften und Vollkommenheiten behandelt. Es verdient besonders hervorgehoben zu werden, daß der Verfasser genau den theologischen Gehalt der einzelnen göttlichen Eigenschaften prüft, und die so leicht sich anklebenden unvollkommenen Vorstellungen und Begriffe sorgfältig abzustreifen bemüht ist. Nur zu leicht werden manche Partien über die göttlichen Vollkommenheiten als etwas Selbstverständliches oder aus sich leicht Faßbares stiefmütterlich behandelt, und doch bietet gerade diese Doctrin eine Fülle von Stoff zur Belehrung und zur Selbsterbauung, welche aber nur dann in gedeihlicher Weise stattfinden kann, wenn eine theologisch exacte Kenntniß des Gegenstandes vermittelt wird. Speziell lehrreich sind in vorliegendem Werke die §§. 167 und 168, welche die Eintheilung der göttlichen Eigenschaften und deren gegenseitiges Verhältniß zum Vorwurf haben. Mit Recht wird im letztern §. betreffs der Frage, ob die verschiedenen Eigenschaften Gottes sich auch formaliter und unserm Begriffe nach gegenseitig einschließen, eine vermittelnde Stellung genommen, so daß festzuhalten sei: durch den Begriff der Weisheit denken wir allerdings eine andere Eigenschaft, als durch den Begriff der Gerechtigkeit; allein wenn wir göttliche oder unendliche Weisheit denken, so erkennen und bejahen wir, daß wir eine Weisheit, welche zugleich Gerechtigkeit, Allmacht u. s. w. ist, denken. Durch diese Beantwortung wäre auch einer

spätern controversen Frage schon präjudicirt, ob nämlich zum Formalobject der vollkommenen Liebe die einzelnen göttlichen Vollkommenheiten genügen, oder ob diese alle in ihrer Gesammtheit erfaßt werden müssen; im Grunde genommen ist durch die Lösung obiger Frage diese Streitfrage gegenstandslos gemacht, weil, sobald man Eine Vollkommenheit Gottes als göttlich oder unendlich denkt, man schon dadurch einiger Maßen alle andern denkt und erfaßt.

Unter den affirmativen Eigenschaften Gottes ist es das göttliche Erkennen, welches zuerst in die Discussion gezogen wird (S. 533—688). Einige Anticipationen bezüglich der Gnadenlehre hätten wir lieber vermißt. Auf dieses Gebiet folgen wir hier principiell dem Verfasser nicht. Wo es sich um die Wahl zwischen thomistischer und nicht-thomistischer Erklärung des göttlichen Erkennens handelt, mit dem Gott die freien creatürlichen Acte erkennt, bemerkt der geehrte Verfasser mit Recht (S. 674 u. ff.), daß das entscheidende Moment, nach welchem jene Wahl zu fällen sei, in der Wahrung der Freiheit der creatürlichen, zumal der bösen Acte einerseits, und in der Wahrung der absoluten Unabhängigkeit und Herrschaft des göttlichen Willens andererseits liege, mehr als in der Erklärungsweise des göttlichen Intellects. Wenn aber das der Fall ist, und wenn bei den verschiedenen Systemen der Nachweis geliefert werden muß, daß jene unantastbaren Wahrheiten wirklich gewahrt bleiben, so scheint es unschwer zu entscheiden zu sein, auf welche Seite die Wagschale sich neigt.

Beim Referat über das letzte Kapitel, welches von S. 688—892 den göttlichen Willen und die aus ihm hergeleiteten Vollkommenheiten zum Gegenstande hat, heben wir speziell den Theil hervor, welcher von den „sogenannten moralischen Eigenschaften Gottes" handelt. In schlichter und einfacher, doch würdiger Sprache wird vor Allem eine klare Darlegung der Wahrheit erstrebt; doch in der ungekünstelten und einfachen Darstellung haben wir nicht blos die Ansprache eines kalten Verstandes, sondern auch die eines von seinem Gegenstande ergriffenen Gemüthes. Gerade hier findet der Leser Belehrung und Erbauung zugleich.

In doctrineller Beziehung haben wir mit Befriedigung gelesen, daß (S. 825) im Anschluß an Kleutgen der judicative Charakter der Strafgerechtigkeit und der Strafe betont wird. Es ist das in der That nöthig einer in unserer Zeit so verbreiteten An-

sicht gegenüber, welche den ganzen oder doch den vorherrschenden Zweck der Strafe in die Besserung dessen, der Böses begangen, und in die Warnung der Anderen setzen will. Das heißt auch bei der menschlichen öffentlichen Gerechtigkeitspflege das Höchste und Wesentlichste in der Strafe verkennen, und den in der tiefsten Seele des Verbrechers selbst oft glimmenden Funken auslöschen, der manchmal zur brennenden Glut wird und ihn zwingt, durch Selbstanklage und Selbstauslieferung in der Erstehung der Strafe seine That zu sühnen, um so mächtiger ihn drängend, je weniger verdorben er noch ist. Gegen solche Auffassung ist es höchst angezeigt, den Satz wieder hervorzukehren: „der primäre und wesentliche Zweck aller Strafe als solcher ist nicht Besserung oder Abschreckung, sondern der Vollzug der Gerechtigkeit . . . die Wiederherstellung der durch die Sünde gestörten sittlichen Ordnung" (a. a. O.).

Auch bei der lohnenden Gerechtigkeit finden wir die unsers Erachtens richtige Ansicht adoptirt — wiewohl übrigens die in diesem Punkte unter Theologen bestehenden Differenzen mehr den Ausdruck, als die Sache betreffen — „daß die belohnende Gerechtigkeit, des göttlichen Versprechens ungeachtet, nicht commutative Gerechtigkeit im vollen und eigentlichen Sinne ist; denn dazu fehlt ein Doppeltes: die Gleichheit der Leistung und Gegenleistung und das strenge Recht auf die Gegenleistung, welche keinem Geschöpfe Gott gegenüber zustehen kann"[1]). Gerade Letzteres ist schon von Lugo in seinem Werke de incarnatione hervorgehoben und in erschöpfender Weise nachgewiesen worden.

Wir schließen das Referat und die Bemerkungen mit dem Wunsche, daß der hochw. Verfasser Kraft und Muße finden möge, sein Werk zu Gottes größerer Ehre und zur Förderung soliden theologischen Studiums recht bald weiterzuführen und zu vollenden.

Ditton-Hall in England. Aug. Lehmkuhl S. J.

---

[1]) Wir machen nebenbei auf einen Druckfehler aufmerksam, der sich S. 812, Z. 4 u. 5 der Note eingeschlichen hat. Das „Ebensowenig ist es unzweifelhaft" muß dem Contexte nach „zweifelhaft" heißen, oder: „Ebenso ist es unzweifelhaft".

Lehrbuch der katholischen Religion für Obergymnasien von Dr. Th. Dreher. Erster Theil: Die Wahrheit des Christenthums. Sigmaringen. Liehner 1879. 134 SS.

Ueber den Zweck dieses Büchleins äußert sich der Verfasser auf Seite 5 wie folgt: „Dasselbe will dem christlichen Jüngling, welcher zu reiferem Denken gelangt ist, die Wahrheit des katholischen Christenthums nachweisen, indem es zeigt, daß die christliche Religion, wie sie in der katholischen Kirche sich darstellt, eine göttliche Offenbarung sei". —

Nach einer kurzen Einleitung über Religion und Religionslehre behandelt der Herr Verfasser im ersten Hauptstück die natürliche Gotteslehre in zwei Abschnitten, von denen der erste durch Beibringung der Vernunftbeweise für Gottes Dasein und Widerlegung des Atheismus die Grundlage der natürlichen Religion sicherstellt, der zweite aber die Nothwendigkeit, Erkennbarkeit der Offenbarung im Allgemeinen, und ihr Verhältniß zur Vernunft bespricht. Im Folgenden wendet sich nun der Verfasser der historischen Offenbarung zu, und zwar führt er im zweiten Hauptstück die vorchristliche Offenbarung in vier Abschnitten ihrem hauptsächlichsten Inhalte nach im Zusammenhange vor, faßt die wichtigsten Beweismomente für die Zuverläßigkeit der Schriften des A. T. zusammen und erörtert speziell die göttliche Sendung des Moses. Das dritte Hauptstück befaßt sich sodann mit der christlichen Offenbarung, indem es in drei Abschnitten die Urkunden des Christenthums, die hl. Schriften des N. T. auf ihre Zuverläßigkeit prüft, die Person Jesu als eine wunderbare Erscheinung, Jesu Werk als Gotteswerk hinstellt. Das vierte Hauptstück endlich beschäftigt sich mit der Lehre von der Kirche. Es wird zunächst im Allgemeinen die Gründung einer Kirche durch Christus, ihre Bestimmung, ihre Unvergänglichkeit und Nothwendigkeit dargethan; sodann wird in drei Abschnitten die Verfassung, welche Christus seiner Kirche gegeben, entwickelt, die römisch-katholische Kirche als die allein wahre Kirche Christi erwiesen, und das Lehramt der Kirche besprochen.

Sollen wir nun ein Urtheil über vorliegendes Büchlein abgeben, so gereicht es uns zum Vergnügen, gestehen zu dürfen, daß wir in unsern Erwartungen, zu denen die im vorigen Jahre erschienene und ebenfalls in dieser Zeitschrift besprochene Glaubens-

lehre von demselben Verfasser berechtigte, nicht betrogen worden sind. Herr Dr. Dreher hat, man sieht es seinen Werken durchweg an, mit Liebe und Fleiß aber auch mit glücklichem Erfolge daran gearbeitet: er bekundet fast auf jeder Seite tiefes Denken und reiches Wissen und, was das Werthvollste ist, er versteht es in wirklich anerkennenswerther Weise das Material für die Fassungskraft des Jünglings passend zu bearbeiten und ihr auch das Schwierige nahe zu bringen. Wie die Glaubenslehre darf sich auch dieser Theil des Religionslehrbuches den besten Lehrbüchern ohne Anmaßung zur Seite stellen, ja wir ziehen es allen uns bekannten Lehrbüchern dieser Art unbedenklich vor.

Gehen wir etwas auf das Einzelne ein. Wir würden es vorziehen, wenn die Einleitung keine Voraussetzungen enthielte, deren Richtigkeit erst im Verlaufe des Lehrbuches *wissenschaftlich* festgestellt wird. Der natürlichen Gotteslehre hat der Verfasser den richtigen Platz angewiesen; die Lehre vom *Dasein* Gottes gehört nicht in die *Glaubenslehre*, wohin sie in manchen Lehrbüchern verlegt wird, sondern soll die Grundlage des wissenschaftlichen Unterrichts in der Religion bilden. Die beigebrachten Vernunftbeweise für das Dasein Gottes sind nach Auswahl, Inhalt und Form recht gut; die weitere Durchführung derselben bleibt dem mündlichen Vortrage in der Schule vorbehalten. Der Unterschied zwischen dem „Sittengesetze, das wir in der Seele tragen" und dem Gewissen dürfte doch nicht so bedeutend sein, daß es sich empfehlen würde, darauf einen doppelten Beweis zu gründen. In der Widerlegung des Atheismus hätte das Phantom des Darwinismus eine flüchtige Abweisung finden können. Sehr passend verwerthet der Verfasser zahlreiche Sentenzen vorchristlicher Philosophen und heidnischer Klassiker. Die Nothwendigkeit der Offenbarung in der Voraussetzung, daß der Mensch *nicht* zu einem übernatürlichen Ziele bestimmt worden, wird unsers Dafürhaltens doch etwas zu stark betont; so möchten wir den Satz auf S. 15: „Die natürliche Religion, selbst in *voller Reinheit* gefunden, und von *allen* angenommen, wäre dennoch ungenügend" wohl nicht unterschreiben; wenn die Nothwendigkeit der Offenbarung *zu sehr* betont wird, so schwebt diese in Gefahr, ihres *übernatürlichen* Charakters entkleidet zu werden. In der lichtvollen Abhandlung über die Erkennbarkeit der Offenbarung hätten wir eine flüchtige Andeutung

gewünscht, wie ächte Wunder von falschen unterschieden werden können.

Bezüglich des zweiten die vorchristliche Offenbarung enthaltenden Hauptstückes dürfte vorerst nicht ohne Grund die Frage aufgeworfen werden, ob es in dieser Form wohl in den Rahmen des Lehrbuches hineinpasse; der Verfasser stellt sich ja zur Aufgabe, die Thatsache der Offenbarung zu erweisen, nicht aber mit dem Inhalte desselben bekannt zu machen, in diesem Hauptstück wird aber nicht blos ersteres, sondern auch letzteres angestrebt. Wir vermögen in der That dieses Bedenken nicht vollständig zu unterdrücken, glauben aber doch zur Rechtfertigung des Herrn Verfassers bemerken zu dürfen, daß einerseits die Offenbarung des A. T. ein *παιδαγωγὸς εἰς Χριστόν* ist und unter diesem Gesichtspunkte, wenn gleichzeitig ihre Thatsächlichkeit dargethan wird, als Beweis für die Wahrheit der christlichen Offenbarung aufgeführt werden kann, andererseits aber der Verfasser durch den Unterrichtsplan sich genöthigt sehen mochte, die Offenbarungsgeschichte des A. T. hier im Zusammenhange darzustellen. — Woferne es sich lediglich um den Beweis für die Wahrheit des Christenthums handelt, würden wir für den Religionsunterricht an Mittelschulen allerdings einen etwas andern Weg einschlagen, der unsers Erachtens bequemer und doch sicher zum Ziele führt. Gerade der Augustinische Satz: in vetere novum latet, in novo vetus patet, der übrigens dem Inhalte nach ganz und gar biblisch ist, empfiehlt diesen Weg. Wir würden zunächst darauf bedacht sein, die Thatsache der christlichen Offenbarung, in der Weise, wie es der Verfasser im dritten Hauptstück gethan, darzuthun; dies ist keine schwierige, jedenfalls eine mit weit geringeren Schwierigkeiten verbundene Aufgabe, als der geschichtliche Beweis für die Thatsache der vorchristlichen Offenbarung. Steht aber einmal Christus als Gottesgesandter vor den Augen des Jünglings, erscheint Christi Lehre als Gotteswort, seine Religion als göttliche Offenbarung: dann sind der Anknüpfungspunkte so viele geboten, dann gelingt der Beweis für die Thatsache der alttestamentlichen Offenbarung ohne Anstrengung, dann nimmt der kritische Beweis für die Zuverlässigkeit der alttestamentlichen Offenbarungsquellen nur mehr eine Stellung von untergeordneter Bedeutung ein; und gerade dieses letztere halten wir für einen wichtigen Gewinn; denn wird

diesem kritischen Beweise ein selbständiges Gewicht beigelegt, so wird man bei der wirklich bedeutenden Schwierigkeit der Aufgabe, die man sich stellt, kaum verhindern können, daß in den jungen Leuten vielleicht mehr Bedenken angeregt als beseitigt werden. Dieses salvo meliori judicio unsere Ansicht über das gegenüber studirenden Jünglingen einzuschlagende Beweisverfahren.

Doch kehren wir zu unserm Büchlein zurück! Die Durchführung dieses zweiten Hauptstückes ist, fast möchten wir sagen, unübertrefflich. In dem relativ sehr engen Raume von 54 Seiten wird die ganze umfangsreiche Offenbarungsgeschichte des A. T. in einem äußerst lebendigen Bilde vorgeführt; nichts Wichtiges ist übergangen; die Darstellung ist überaus präcis, klar und anmuthig; besonders lebhaft tritt das Drängen der hl. Geschichte nach dem großen Ziele der Verheißung hervor. Folgende Punkte dürften in einer zweiten Auflage eine Umgestaltung erfahren: Der Satz: in vetere novum latet etc. wird irrthümlich Tertullian zugeschrieben; bezüglich des Opfers Abels und Kains sollte wohl die tiefe, Gottes Eingreifen motivirende Bedeutung desselben nicht verschwiegen werden (Laacher Stimmen 1876, S. 180 ff.); mit Abraham beginnt in der Offenbarungsgeschichte entschieden eine neue Periode; S. 40, 3 geschieht keine Erwähnung der Erstgeburt und ihrer eigentlichen Bestimmung; auch ist es nicht ganz richtig, wenn es S. 42 heißt, der Monat Nisan habe mit der Tag- und Nachtgleiche begonnen, er begann mit dem ersten Frühlingsneumonde; daß die Poesie der hl. Schrift kein Metrum aufweise, dürfte bestritten werden (vgl. Bickell, Metr. bibl. reg. etc. s. d. Ztschr. IV. Jahrg. 1. H. S. 140).

Die Kritik der neutestamentlichen Schriften ist im dritten Hauptstück mit großer Sorgfalt und Erudition ausgearbeitet. §. 40 läßt es ausnahmsweise an der sonst üblichen Klarheit fehlen; es ist nicht zu billigen, daß das Zeugniß Christi über seine göttliche Sendung und das Zeugniß des Vaters auf gleiche Linie gestellt werden; das Zeugniß Christi ist uns im Beweisgange vorläufig nur ein menschliches, der Beglaubigung bedürftiges Zeugniß; das Zeugniß des Vaters hingegen ist ein Wunder, wodurch Christi Aussage bekräftigt wird, welches aber selbst keiner weiteren Bekräftigung bedarf. Die Aussprüche Christi für seine göttliche Sendung hätten etwas zahlreicher angeführt werden sollen. Die Verwerthung des Wunders der Auferstehung glaubt der Verfasser besser in die

Glaubenslehre zu verlegen, weil die Auferstehung nicht blos die göttliche Sendung, sondern auch die Gottheit Jesu beweise; unseres Erachtens dagegen ist der Verzicht auf dieses Beweismittel eine wahre Lücke in diesem Lehrbuche. Die Aechtheit der Wunder Christi im Sinne des §. 9 ist nicht endgiltig festgestellt, wenn nebst ihrer Thatsächlichkeit nur ihr übernatürlicher, d. h. die Kräfte der sichtbaren Natur überragender Charakter dargethan wird; sie müssen auf Gott als ihren Urheber zurückgeführt werden; dem alten, wenngleich boshaften Einwande, Christus habe seine Wunder mit Hilfe des Teufels gewirkt, sollte jedenfalls begegnet werden; ebenso sollte auch der Gegensatz zwischen den Weissagungen und der Wahrsagerei der alten und modernen Pythones ein wenig beleuchtet werden. Im Uebrigen hat uns dieses Hauptstück sehr befriedigt.

Auch das vierte Hauptstück, die Lehre von der Kirche enthaltend, läßt an Gediegenheit kaum etwas Nennenswerthes zu wünschen übrig. Die Worte Christi zu Petrus Matth. 16, 16 ff. enthalten nicht blos ein zweifaches, sondern ein dreifaches Bild. S. 127, 1. b. hat sich ein kleiner Verstoß gegen die Logik eingeschlischen, indem die Heiligkeit der römisch-katholischen Kirche zum Theile in Zusammenhang gebracht wird mit der Heiligkeit ihres Stifters, während wir ja erst auf dem Wege sind, die römische Kirche als die von Christus gestiftete Kirche zu erweisen. Die Thatsache, daß ein Buch inspirirt sei, kann wohl nicht unter die dogmatischen Thatsachen eingereiht werden, sie ist vielmehr eine geoffenbarte Thatsache. Die Göttlichkeit der hl. Schriften des A. T. hätte aus der Lehre Christi und seiner Apostel etwas ausführlicher dargethan werden können. Ungern vermissen wir die Unterscheidung zwischen Tradition im engern und im weitern Sinne; in der Glaubenslehre beruft man sich ja auch dann auf die Tradition, wenn es sich um eine Lehre handelt, welche in der Schrift enthalten ist. Endlich hätten wir auch in ein paar Worten Aufschluß gewünscht, warum wir die Schriften der Kirchenväter als Quelle der kirchlichen Tradition benützen dürfen.

Schließlich sehen wir uns zur Erklärung veranlaßt, daß uns einzig nur der große Werth dieses Lehrbuches, den wir wahrgenommen, und das warme Interesse, welches wir für dasselbe hegen, bestimmt haben, das Werk etwas eingehender zu prüfen und

das Wenige, was wir daran mangelhaft zu finden glaubten, zur geneigten Berücksichtigung für eine zweite Auflage aufzudecken. Möge das Büchlein die weiteste Verbreitung finden, die es gewiß in hohem Grade verdient! Das ist unser aufrichtiger Wunsch.

Innsbruck. Dr. Helfer, Religionslehrer.

Commentar über das Evangelium des heiligen Matthäus. Von Dr. Paul Schanz, Professor der kathol. Theologie an der Universität Tübingen. Mit Approbation des hochw. Capitels-Vicariats Freiburg i. B. Herder, 1879. Groß 8°. VIII u. 562 SS.

Die Einleitungsfragen zu diesem sorgfältigen und gehaltreichen Commentar werden auf den ersten 62 Seiten abgehandelt. Wie durch den ganzen Commentar, so wird namentlich in dieser Einleitung auf die Zeugnisse der kirchlichen Tradition großes Gewicht gelegt, — gewiß mit Recht; denn es ist verkehrt, nur nach innern Gründen über die Evangelien urtheilen zu wollen, wie es auf protestantischer Seite üblich ist, und auf die Stimmen Jener wenig zu hören, die dem Ursprunge der hl. Bücher nahe standen und mit den Anschauungen der hl. Schriftsteller und mit den Orts- und Zeitsverhältnissen besser bekannt waren, als es uns trotz aller reichlichen Hilfsmittel möglich ist. — „Die historischen Quellen drängen immer wieder auf die alte Ansicht zurück, daß das Matthäus Evangelium nicht aus verschiedenen Bestandtheilen zusammengesetzt, sondern eine einheitliche Composition aus Einem Gusse ist". Der Verfasser des Commentars will nun nicht nur eine Erklärung des Evangeliums geben, sondern auch den innern einheitlichen Plan des Buches darlegen. Ferners will er die patristische und die neuere Literatur so verwerthen, daß das gewonnene Resultat nicht als eigenes Product, sondern als ein aus der Geschichte der Exegese gewonnenes Ergebniß erscheint.

Dem entsprechend wird über den Verfasser, die Ursprache, das Verhältniß zu Marcus und Lukas, Bestimmung und Zweck des Evangeliums, dann Zeit und Ort der Abfassung nichts wesentlich Neues vorgebracht, dagegen die alte kirchliche Anschauung durch alte und neue Beweise gestützt und gegen alte und neue Entstellungen vertheidigt. Daß Matthäus, der vormalige Zolleinnehmer die Schrift verfaßt hat, ergibt sich zwar nicht sicher aus dem Evangelium selbst, wohl aber aus den äußern Zeugnissen, die

vielleicht besser in extenso angeführt als nur citirt wären. Als Grundsprache wird, der Anschauung des Alterthums entsprechend, die hebräische erklärt und zwar der chaldäisch-syrische Landesdialekt, nicht die Gelehrten-Sprache der Mischna; denn wie der Apostel gepredigt hat, so hat er auch geschrieben, da die Leser und Hörer identisch waren. Rücksichtlich des Verhältnisses zu Marcus und Lukas wird betont, daß sich die Tradition, wornach Matthäus zuerst unter den Evangelisten geschrieben hat, nicht ohne Weiters wegräumen lasse und daß weder die „λόγια“ in dem Papiasfragmente, noch die sprachlichen Eigenthümlichkeiten der drei ersten Evangelien eine Entscheidung über die Priorität ermöglichen; die Tradition wird also den Ausschlag geben müssen. Sie ist es auch, welche über Bestimmung und Zweck des Evangeliums Aufschluß gibt: Matthäus hat für die Judenchristen in Palästina geschrieben, als er daran war, seine Thätigkeit außer Palästina zu verlegen. Seine Zuhörer sollten in dem Evangelium einen Ersatz für die Predigt und eine Stärkung für den Glauben an den Messias erhalten. Auf die Frage, ob das Evangelium nicht auch für die Juden bestimmt war und sie für das Christenthum gewinnen sollte, ist mit Nein zu antworten. „Wir haben auch nicht Eine Andeutung in den hl. Büchern dafür, daß das Mittel der Schrift zur Verbreitung des Christenthums benützt worden sei“. Der Heiland hat ja nur den Auftrag gegeben zu predigen, nicht aber zu schreiben; und hätten dennoch die Apostel gleich modernen protestantischen Missionären ihrer Aufgabe durch Verbreitung von Büchern zu genügen gesucht, so wäre wohl die Welt heute noch nicht christlich. Der Inhalt ist auch nichts weniger als gewinnend für die Juden. Matthäus hat also in dieser Schrift nur seine Predigt in Palästina fixirt. Rücksichtlich der Zeit der Entstehung widerspricht der gewöhnlichen Annahme, daß Matthäus bald nach dem Jahre 40 geschrieben habe, die Behauptung des Irenäus, er habe sein Evangelium verfaßt (ἐξήνεγκεν) zu der Zeit, als Petrus und Paulus in Rom predigten und die Kirche grundlegten[1]). Angesichts dieses Zeugnisses hält Schanz dafür, daß das Evangelium kurze Zeit

[1]) *Γραφὴν ἐξήνεγκεν εὐαγγελίου τοῦ Πέτρου καὶ Παύλου ἐν Ῥώμῃ εὐαγγελιζομένων καὶ θεμελούντων τὴν ἐκκλησίαν.* (Adv. haer. 3, 1. 1. Euseb. h. e. 5, 10. 2.).

vor der Zerstörung Jerusalems (zwischen 60 und 70 also) entstanden sei. Ob die Uebersetzung aus dem Urtexte in's Griechische noch vor oder erst nach der Zerstörung Jerusalems entstanden ist, wagt er nicht zu entscheiden. — Aber unbeschadet des Ansehens des Zeugnisses des Irenäus läßt sich doch wohl die gewöhnliche Anschauung von der frühern Abfassung des Matthäus-Evangeliums festhalten. Dem Zusammenhang nach ist das Augenmerk des Irenäus nicht darauf gerichtet, die Zeit, so zu sagen Jahr und Tag der Abfassung zu bestimmen (vgl. Reithmayr, Einl. S. 398), sondern nur den apostolischen Ursprung der Schrift und ihre erste Gestalt kundzumachen. Warum erwähnt er aber hiebei den Petrus und Paulus? Nicht zum Zwecke der Zeitbestimmung, sondern weil es auffallend scheinen konnte, daß die erste der neutestamentlichen Schriften nicht von einem der obersten und thätigsten Apostel, nicht von Petrus und nicht von Paulus herstamme. Diese waren auswärts beschäftigt, will er sagen; Gott lenkte ihre Thätigkeit nach Rom, wo der Fels eingesenkt werden mußte[1]), auf dem die Kirche unerschütterlich ruhen sollte. Entsprechend der Entstehung der Kirche aus dem Judenthum entstand zwar die erste evangelische Schrift für die aus dem Judenthum gewonnenen Gläubigen in Palästina; aber die Hauptapostel waren mehr unter den Heiden als unter den Juden thätig, und daher wurde auch ihre evangelische Predigt auswärts, nämlich in Rom[2]), wo sie vorzugsweise thätig waren, für Heidenchristen aufgeschrieben.

Was nun den Commentar selbst betrifft (S. 63—562), so zerlegt der Verfasser das Evangelium in drei Theile: 1.) Vorgeschichte: 1, 1—4, 11; 2.) öffentliche Wirksamkeit Jesu in Galiläa: 4, 12—18, 35; 3.) Reise nach Jerusalem; Leiden, Tod und Auferstehung: 19—28. Referent will auf den reichen Inhalt nicht im Einzelnen eingehen, sondern sich auf die Bemerkung beschränken, daß jede Seite die gleiche Sorgfalt, das gleiche Streben nach Verwerthung früherer namentlich patristischer Erklärungen meist mit

[1]) θεμελιόω, gründen, grundlegen; θεμέλιον (= θεμέθλον v. τίθημι), attisch θεμέλιοι (sc. λίθοι), die Grundlage, der Grundstein.

[2]) Man geht nicht irre, wenn man annimmt, daß Rom als Entstehungsort dem Irenäus im Sinne lag. Dies zeigt der Zusammenhang und die Entstehung des ersten Evangeliums ἐν τοῖς Ἑβραίοις und des vierten ἐν Ἐφέσῳ, wozu das inmitten stehende ἐν Ῥώμῃ sehr wohl paßt.

wörtlichen Citaten, sowie Ruhe und Präcision der Darstellung zeigt. Wenn hier noch ein paar Einzelnheiten berührt werden, so geschieht es nicht aus Tadelsucht, sondern nur aus Interesse an der Sache.

Kap. 2, 6 fällt auf, daß die Stelle aus Michäas 5, 1 über die Geburt in Bethlehem nicht mit Entschiedenheit auf den Messias gedeutet ist, während doch der Zusatz et egressus ejus ab initio, a diebus aeternitatis klar genug zeigt, welchen Herrscher der Prophet im Auge hatte, so daß selbst Rationalisten wie Maurer die Weissagung vom Messias erklären.

Manchmal erscheint die Erklärung als gar zu gedrungen z. B. 13, 3—9 (Parabel vom Säemann). Insbesondere wird (V. 7) nicht klar, warum ein Theil des Samens unter die Dornen kam, da Niemand ihn absichtlich dahin streuen wird. Es ist wohl zu denken, daß die Dornen durch Pflug und Egge von der Oberfläche entfernt, aber die Wurzeln mit neuen Sprossen im Boden geblieben waren.

14, 12 vermißt man die Erwähnung des Ortes des Begräbnisses des Johannes, welcher der Tradition nach Samaria war.

14, 20 dürfte bei Erwähnung der zwölf Körbe mit Brodresten auf die Zwölfzahl der Apostel hingewiesen sein, welche die Speisen austheilten und die Reste einsammelten.

Gar sehr wäre zu wünschen, daß aus 16, 18 die lehramtliche Unfehlbarkeit des Kirchen-Oberhauptes wäre entwickelt worden. Zwar wird sie beim folgenden Verse 16, 19 kurz erwähnt, wo von der Schlüsselgewalt die Rede ist; aber sie liegt ganz besonders in den Worten Christi von dem Felsen, auf den die Kirche gebaut ist, die von den Pforten der Hölle nicht überwältigt werden kann. Als diese Pforten der Hölle erklären die Väter durchweg die Häresien. (Vgl. Hergenröther, Kritik der Döllinger'schen Erklärung vom 28. März 1871. S. 44).

Als Berg der Verklärung Christi 17, 1 betrachtet der Verfasser (gleich Schegg) nicht den Tabor, sondern einen Berg nördlich von Kapharnaum. „Wenn man auf die Ortsangaben etwas halten will, so wird man dieser Folgerung kaum ausweichen können.“ Aber gerade die Ortsangaben scheinen mit der Annahme des Tabor sehr wohl zu stimmen. Vorher war Jesus (16, 13 ff.) bei Cäsarea Philippi gewesen. Sechs Tage darauf, während welcher man leicht zum Tabor kommen konnte, folgte die Verklärung; dann ist die

Rede von einem Umherziehen in Galiläa (17, 21), endlich (17, 23) vom Kommen nach Kapharnaum. Warum sollte dies Alles nicht vereinbar sein? — Die Tradition, daß Tabor Stätte der Verklärung war, reicht freilich nicht über das 4. Jahrhundert hinauf; aber es ist immerhin bedeutsam, daß der aus Palästina gebürtige Cyrillus von Jerusalem (315—386) für sie Zeugniß ablegt.

Diese Bemerkungen wollen indeß dem Werthe des Buches keinen Eintrag thun. Das Angeführte reicht wohl hin, um die Gediegenheit desselben erkennen zu lassen. Es sei Allen empfohlen, welche für ein gründliches Studium der hl. Schrift Beruf und Neigung haben.

Freising. Seisenberger.

De visitatione sacrorum liminum, seu Instructio S. C. Concilii super modo conficiendi relationes de statu ecclesiarum exposita et illustrata, quam Pio IX. P. O. M. d. d. d. Angelus Lucidi. Editio secunda. Romae. Ex typographia S. C. de pro aganda fide. 1878. Tom. I. pp. 507. Tom. II. pp. 635. Tom. III. pp. 690.

Das Werk, welches wir hier einer kurzen Besprechung unterziehen wollen, ist unter solchen Umständen entstanden, die zu hohen Anforderungen an dasselbe berechtigen. Der Verfasser desselben trat als junger Priester gleich nach Beendigung der theologischen und kanonistischen Studien in die praktische Thätigkeit an der römischen Kurie ein und war vornehmlich bei der Kongregation des Konzils und der Bischöfe und Regularen thätig. In jener Abtheilung der ersteren, welche sich mit der Durchsicht und Beantwortung der Berichte der Bischöfe über den Stand ihrer Kirchen zu beschäftigen hat, nahm L. lange Zeit hindurch die von Pius IX. zuerst an der Sekretarie der Konzilskongregation geschaffene Stelle eines Verfassers der Antworten an die Bischöfe ein; hernach war er eine Zeit lang Untersekretär der Kongregation. Die umfassende Wissenschaft und die reiche Erfahrung, welche diese Aemter theils forderten, theils mit sich brachten, hat L. in dieser seiner Arbeit niedergelegt, die wir namentlich ihrer vorzüglichen Brauchbarkeit wegen als eine der hervorragendsten Erscheinungen der letzten Dezennien auf dem Gebiete des kanonischen Rechtes zu bezeichnen keinen Anstand nehmen. Es tritt in derselben eine Fülle von Gelehrsamkeit, Eindringen in die detaillirtesten Ausgestaltungen des

kanonischen Rechtes, Vertrautheit mit den besten Auktoren und vor allem mit den Entscheidungen der römischen Kongregationen an den Tag, so daß das Werk nicht nur dem Verfasser, sondern auch der Kurie, an welcher derselbe immerhin noch keine hervorragende Stellung einnahm, alle Ehre macht. Wie der Titel sagt, will der Verf. einen Kommentar liefern zu der auf Befehl Papst Benedikts XIII. von der Kongregation des Konzils an die Gesammtheit der Bischöfe ergangenen Instruktion betreffs des Berichtes über den Stand ihrer Diözesen. Sonach ist der Kommentar vorzüglich an die Bischöfe gerichtet und umfaßt, wie die Instruktion selbst, mit Ausnahme der Rechtspflege so ziemlich das ganze Gebiet der Administration der Diözese. Die einzelnen Fragen, welche die Kirchenvorsteher an die Kongregation zu beantworten haben, sind aber so eingehend behandelt, daß das Buch jedem, welcher sich mit dem kanonischen Rechte beschäftigt, vor allem aber denen, welche an der Verwaltung der Diözese mehr oder minder Antheil nehmen, von größtem Nutzen sein wird. An diese inneren Vorzüge schließt sich der mehr äußerliche einer recht angenehmen Darstellung an, indem die Sprache, ohne nach Klassicität zu streben, korrekt ist und der Stil zwischen zu knapper Kürze und zu großer Breite die rechte Mitte hält. Der Gebrauch des Werkes wird noch durch ausführliche Sachregister erleichtert, die einem jeden Abschnitte vorausgehen, und am Schlusse des ganzen Werkes zu einem Generalindex zusammengestellt sind.

Das Werk zerfällt in zwei Theile, die miteinander drei Bände füllen. Der Grund dieser Zweitheilung ist ein ganz äußerlicher; der Verf. hat nämlich, um den Gang der Abhandlung nicht zu oft und zu lange zu unterbrechen, die apostolischen Erlasse, Aktenstücke (Folien) der Kongregationen u. s. w., welche er in extenso mittheilen zu müssen glaubte, zu einem besonderen Theile (dem dritten Bande) vereinigt. Die Eintheilung des Kommentars ergab der Stoff selbst; der Verf. geht die einzelnen Punkte der Instruktion der Reihe nach durch. Voraus schickt er allgemeine historische Bemerkungen über die visitatio ss. Liminum und den Bericht über die Diözesen und über die Behandlung dieser Berichte an der Kurie. Bei der Besprechung des ersten Paragraphen wird der Stoff des 5., 6. und 7. Punktes so zusammengefaßt, daß eingehender die Reparirung der Kirchen und Kirchenutensilien sowie die Beschaffung der letzteren, die Errichtung der Theologal- und Pönitenzialpräbende,

die Aufbewahrung der h. Eucharistie und die Privatoratorien behandelt werden. Aus dem zweiten, die amtlichen Pflichten des Bischofes betreffenden Paragraphen heben wir nur das hervor, was nach L.'s Bericht die Kongregation als Ersatz jenen Bischöfen anräth, welche in der Unmöglichkeit sich befinden die Diözesansynode alljährlich abzuhalten. Der Kommentar zum dritten Paragraphen verbreitet sich namentlich über die Residenzpflicht der Kanoniker und die mit dieser großentheils identische Verpflichtung derselben zum Chorgebet und zur Kapitelsmesse, die Distributionen, die Kapitelsstatuten u. and., ebenso über die Residenzpflicht der Pfarrer, die Applikation der Messe für die Gemeinde, den Ordinationstitel, die Pastoralkonferenzen u. s. w. Im zweiten die folgenden sechs Paragraphen kommentirenden Bande wird zuerst das Rechtsverhältniß der Bischöfe zu den Regularen einer eingehenden Besprechung unterzogen. Wenn wir nun auch zugeben, daß der die weiblichen Orden betreffende fünfte Paragraph die ausführliche Behandlung, welche er erfahren hat, wohl verdient, so scheint uns doch der Anhang über die weiblichen Kongregationen verhältnißmäßig zu lang zu sein, zumal da in Bezug auf diese erst im Laufe der Zeit sich feste Normen bilden müssen. Was L. anknüpfend an den das Diözesanseminar betreffenden sechsten Paragraphen sagt, ist um so brauchbarer, als man die diesbezüglichen kirchlichen Vorschriften anderswo nicht so leicht zusammengestellt findet. L. nimmt (im Gegensatze zu andern Auktoren) nur zwei Kommissionen als vom Konzil von Trient vorgeschrieben an, um dem Bischofe in der Verwaltung des Seminars behilflich zu sein; auch bespricht er die bei der Uebergabe desselben an einen religiösen Orden einzuhaltenden Normen. Aus dem Kommentar des siebenten Paragraphen über die Meßstiftungen, Sodalitäten und die sog. loca pia wird sich manches, was über die Sodalitäten gesagt ist, nicht auf deutsche Verhältnisse anpassen lassen, da dieselben vielfach in Deutschland weniger Korporationsrechte sich erwerben, als es z. B. in Italien der Fall ist.

Um nun noch näher auf die Weise einzugehen, in welcher der Verf. seinen Stoff behandelt, bemerken wir vor allem, daß L. mehr darauf bedacht ist, aus den positiven Rechtsquellen (wenn wir zu diesen auch die Lehren der Kanonisten rechnen dürfen) das Wissenswertheste zusammenzutragen als eine rationelle Behandlung und selbständige Durcharbeitung seines Gegenstandes anzustreben. Das

scheint uns, thut dem Werthe des Werkes keinen geringen Eintrag, wenngleich wir dessen eminente Brauchbarkeit trotz dieses Mangels gerne zugeben. Es darf dem Kanonisten nicht genug sein, die Gesetze der Kirche auch bis in die geringsten Einzelheiten zu kennen, er muß in den Geist derselben, in die Rechtsanschauungen, aus welchen sie hervorgegangen, in die inneren Gründe eindringen; erst so wird er die Vorschriften der Kirche richtig anwenden, vorkommende Zweifel lösen, wirksam gegen alle Angriffe sie vertheidigen können und was von so großem Belange ist, höhere Achtung und Liebe zu denselben selbst haben und Anderen abzugewinnen im Stande sein. Mit diesem Mangel hängt noch ein anderer einigermaßen zusammen, daß nämlich Definitionen, welche doch zu einer klaren Auffassung sehr viel beitragen, allzusehr vermißt werden. Nach diesen allgemeinen Bemerkungen fügen wir einige Einzelheiten bei, die uns einer Verbesserung zu bedürfen scheinen. Daß in einem Werke, welches so viele Details enthält, geringe Unrichtigkeiten sich finden, wird gewiß Niemanden auffallend vorkommen.

An mehreren Stellen, z. B. Bd. I. S. 456, Bd. II. S. 152 ist von kirchlichen Censuren die Rede, welche durch die Konstitution „Apostolicae Sedis" theils aufgehoben, theils modifizirt sind. Die erste Auflage des Werkes erschien nämlich schon vor dem Jahre 1870; diese zweite Auflage aber ist, da der Verf. durch den Tod an der Verbesserung gehindert wurde, ein unveränderter Abdruck der ersten.

Mit den meisten älteren Kanonisten verwirft der Verf. alle dem Konzil von Trient entgegenstehenden Gewohnheiten. In der neueren Zeit sind bekanntlich gewichtige Gründe für das Gegentheil vorgebracht worden; vgl. Aichner, Compendium juris ecclesiastici l. l. sect. II. § 17: De Angelis, Praelectiones juris canonici l. I. p. 88.

S. 52. n. 23 wird gesagt, daß durch neue Vereinbarungen mit dem h. Stuhle das Konfirmationsrecht der Salzburger Erzbischöfe betreffs einiger Bischofsstühle ihres Metropolitansprengels verloren gegangen sei[1]).

S. 54. n. 27. Card. De Luca ad Conc. disc. 30, n. 12 sagt, ein Abbas nullius könne eine Diözesansynode berufen, „si

---

[1]) Vgl. darüber Phillips, Kirchenrecht, Bd. 5, §. 224, S. 408.

habeat ex privilegio vel ex consuetudine hanc facultatem"; und auch in den von L. und seinen Gewährsmännern angeführten Entscheidungen der Kongregation des Konzils wird ein ausdrückliches päpstliches Privilegium nicht gefordert.

S. 143. n. 60. Nicht erst ein Jahr nach dem Tode des Bischofs, sondern ein Jahr nach der Beendigung der letzten Visitation seitens desselben kann der Kapitularvikar die Visitation der Diözese beginnen.

S. 160, §. Ceteroquin. Ob eine Pfründe, welche nicht in perpetuum titulum verliehen wird, ein eigentliches Benefizium, und mithin z. B. den ein Benefizium angehenden Pönalgesetzen unterworfen sei, scheint uns mindestens sehr zweifelhaft.

S. 366. n. 235 ff. macht L. die Ansicht De Nigris' De vacatione beneficiorum l. 2. c. 5. n. 6 ss. zu der seinigen, daß nämlich durch das Konzil von Trient (sess. 23. c. 1. de reform.) ein anderer als der gewöhnliche Prozeß ganz gegen die der Residenzpflicht nicht genügenden Kuratbenefiziaten gestattet sei, so daß der Bischof zwischen diesem und dem gewöhnlichen Verfahren wählen könne. Dafür, daß im Falle, wo der Aufenthaltsort des Delinquenten unbekannt ist, eine einmalige mit anderen Strafen verbundene Citirung peremptorisch sei und ihre Nichtbeachtung Kontumaz herbeiführe, kann De Nigris nichts beweisen; und nach den Antworten der Kongregation ist in diesem Falle immer eine dreimalige Citirung erforderlich.

S. 383. n. 264 ss. berührt der Verfasser die suspensio ex informata conscientia und sagt, daß auf diesem Wege eine Strafe auf unbestimmte Zeit (in tempus indefinitum) nicht verhängt werden könne. Wie immer es sich mit dieser Frage ebensowie mit der anderen, ob diese Suspension ausschließlich im Falle eines geheimen Vergehens in Anwendung gebracht werden könne, verhalten mag, die von L. citirten Entscheidungen der angeführten Rechtsfälle scheinen uns keinen stringenten Beweis für seine Behauptung zu liefern.

S. 439. n. 382. In jüngster Zeit (vgl. Acta S. S. vol. XII. fasc. 135. p. 232 ss.) wurden die Bischöfe von Langres und Tours bevollmächtigt, die Fakultät zu ertheilen, auch an einigen abgeschafften Feiertagen, ja auch am Aschermittwoch und Gründonnerstage zu biniren.

Bd. 2. S. 11. n. 14. bespricht der Verf. die Unterscheidung einer dreifachen Apostasie, vom Glauben (perfidiae), vom geistlichen Dienste (ordinis) und vom Ordensleben (monachatus). Andere unterscheiden eine vierfache Apostasie, indem sie noch die apostasia ab obedientia hinzufügen. Ueber ihre Natur und ihre Strafen vgl. Schmalzgruber in l. V. tit. IX. n. 7 ss.; Moschat in eund. tit.

Einzelne Stellen sind uns unklar vorgekommen; z. B. S. 107. n. 167 und S. 252. n. 299 s., wo der Verf. von den Gelübden in der Gesellschaft Jesu spricht. — Ebenso könnte man nach S. 256. n. 307 zu der Meinung verleitet werden, als ob auch das feierliche Gelübde beim Empfange der Subdiakonatsweihe die matrimonium ratum non consummatum löse, wie es die feierlichen Gelübde in einem religiösen Orden thun.

S. 234. n. 268 ist unter den Instituten, welche nur einfache Gelübde ablegen, auch der Orden von der Heimsuchung Mariä aufgezählt.

Zum Schlusse bemerken wir noch, daß besonders die vielen Mittheilungen, die der Verf. über die Antworten der h. Kongregation des Konzils betreffs einiger Punkte in den Berichten der Bischöfe bringt, von Interesse sind. Beispielshalber führen wir an, was Bd. 1, S. 463. n. 430 über die Exercitien vor den hh. Weihen[1]), S. 463 ff. und 482 betreffs der sog. Pastoralkonferenzen gesagt wird.

Der Druck ist leider sehr inkorrekt. Im Uebrigen ist die äußere Ausstattung sehr ansprechend. Und so empfiehlt sich L.'s Werk in vorzüglicher Weise allen jenen, welchen es um die Kenntniß des jetzt geltenden Kirchenrechtes zu thun ist. Die Zeitumstände, unter welchen diese zweite Auflage erschien, sind zwar nicht günstig; aber wenn, so Gott will, in nicht zu ferner Zeit bessere Verhältnisse ein-

[1]) At vero S. Cong. Conc. in suis responsionibus ad cunctos catholici orbis episcopos pro suo instituto nunquam omittit eosdem hortari, ut neminem ad sacros ordines admittant, qui spiritualia exercitia antea non peregerit. Peroptat insuper, ut eadem, quoad fieri potest, in aliqua religiosa domo peragantur. Cumque non raro contingat, ut episcopi referant, spiritualium exercitiorum cursum infra numerum decem dierum absolvi, hinc solemne habet instare, ut ad denos, aut saltem octo dies protendantur.

treten, und manches Zerstörte neu aufgebaut, manches schadhaft Gewordene verbessert werden muß, wird das Werk, damit in allem genau den weisen Vorschriften der Kirche entsprochen werde, vortreffliche Dienste leisten.

Rom. Biederlack S. J.

Der spanische Cardinal Johann von Torquemada, sein Leben und seine Schriften. Gekrönte Preisschrift von Dr Stephan Lederer. Freiburg bei Herder. 1879.

Eine i. J. 1866 von der theologischen Facultät der Universität Würzburg „unter anerkennenden Prädicaten“ gekrönte Preisschrift. Im 1. Theil wird Torquemada (zu unterscheiden von dem berühmten Großinquisitor), „als Magister des apostolischen Palastes“, im 2. Theil „als Cardinal und Vertheidiger der Papalhoheit“ vorgeführt; ein 3. Theil soll dessen Kommentar zum Decret Gratians behandeln und „wenn möglich, in nicht ferner Zeit“ folgen. Das Leben J. v. Torquemada ist gerade kein vielbewegtes und geräuschvolles; von weit größerer Bedeutung sind seine Schriften, welchen darum auch mit Recht größere Aufmerksamkeit zugewendet wird. Geboren i. J. 1388 zu Valadolid aus einer alten Adelsfamilie, trat er sehr jung in den Orden des hl. Dominicus und legte bereits mit dem 16. Lebensjahre seine feierlichen Gelübde ab. Im J. 1417 finden wir ihn „als Mitglied der castilianischen Gesandschaft“ auf den Concilium zu Constanz, i. J. 1431 als Magister sacri Palatii in Rom und im nächsten Jahr, wahrscheinlich in Begleitung eines päpstlichen Legaten auf dem Concilium zu Basel, an welchem er auch thätigen Antheil nahm, sowie später (1439) auf dem Concilium zu Florenz. Noch in demselben Jahre 1439 wurde Torquemada zum Cardinalpriester tit. s. Sixti ernannt, als welcher er einige Legationen unternahm, besonders aber eine größere literarische Thätigkeit entfaltete. Im J. 1446 erhielt er den Titel S. Maria sopra Minerva, dann das suburbicarische Bisthum Sabina, und außerdem noch (nach damaligem Gebrauch) drei Abteien und drei Bisthümer, deren reiche Einkünfte er übrigens ganz im Geiste der Kirche verwendete. Seine herrlichste Stiftung ist „die von ihm i. J. 1460 errichtete Bruderschaft dell' Annunziata, welche sich die Ausstattung armer Mädchen zum Ziele setzte. Dieses Werk, fügt der Verfasser der Biographie bei, wurde von nachfolgenden Päpsten

in hohem Grade unterstützt und entfaltete noch in unsern Tagen eine großartige Thätigkeit" (S. 270). Cardinal J. v. Torquemada starb am 26. Sept. 1468, und liegt „in der Minerva, in der von ihm gebauten Kapelle" begraben.

Die mit vielem Fleiß gearbeitete Biographie beginnt unter der Aufschrift: „Eine Krisis der römischen Kirche", mit einer kurzen Geschichte des Ausbruches des abendländischen Schisma. „Der Mangel an apostolischem Sinn, sagt der H. Verfasser, und eine gewisse ungezügelte Heftigkeit des Charakters auf Seite Urbans VI. kann als die erste Quelle oder Veranlassung des großen Schisma bezeichnet werden" (S. 5). Das ist nun allerdings die noch immer gewöhnliche, wenn auch hier in mildester Form ausgedrückte Meinung der Historiker, welche „die Werke des Dietrich v. Niem", wenn auch nicht als einzige, doch wenigstens als die wichtigste Quelle für die erste Geschichte jener unglückseligen Spaltung betrachten. Als P. Damberger mit seiner synchron. Geschichte dieser Periode nahe gekommen, und seine Kränklichkeit ihn zwang, sein Werk hier abzuschließen, dictirte er wenige Tage vor seinem Tode noch folgende Worte in die Feder: Morbus mortiferus hic sistit meum laborem, me contento; etenim fateri cogor, me jam valde dubitasse, imo paene desperasse, an fieri possit, ut turmas mendaciorum historicorum isto tempore occurrentium enormes rumpendo et prosternendo ad veritatem bene fundatam feliciter pertingam. Was aber Dietrich v. Niem besonders betrifft, so hat P. Rieß im Kritikheft zum 15. und letzten Band der Geschichte Dambergers S. 101—113 sicher der Gründe genug angeführt, um von dem Verfasser der beiden Werke de Schismate und Nemus Union. sagen zu können: „Mit einer Unverschämtheit sonder Gleichen und mit dem Scheine freimüthiger und rühmenswerther Unparteilichkeit hat dieser Schriftsteller gräuelvolle Lügen in die Welt geschrieben, Hohn und Spott, Gift und Galle und die gröbsten Verleumdungen, namentlich über Papst und Geistlichkeit, ausgegossen und dabei auf Kosten geschichtlicher Wahrheit und mit Entstellung der wichtigsten Thatsachen der nun (1378) kommenden Zeiten bei der Nachwelt Glauben gefunden". — Wir wollten bei dieser Gelegenheit die eben erwähnten Aussprüche zweier Männer von wenigstens einiger Autorität auf dem Gebiete der Geschichte wieder in Erinnerung bringen, um zu warnen, indem wir in der That

glauben, daß Papst Urban VI. erst noch seinen unparteiischen Biographen finden muß.

Es würde zu weit führen, dem H. Verfasser namentlich in der Analyse von Torquemada's Summa de Ecclesia Schritt für Schritt zu folgen. Wenn auch in diesem umfangreichen Werke „von 336 oft sehr breiten Capiteln" manche geschichtliche Thatsachen angeführt werden, welche nach dem damaligen Stande der Wissenschaft ihre Geltung haben konnten, vor einer besseren Kritik aber nicht mehr bestehen können, so möchten wir doch sehr bezweifeln, ja müssen es geradezu in Abrede stellen, daß Torquemada „in seiner Doctrin über die hierarchische Gewalt und deren Existenzweise in der Kirche über das nothwendige Ziel hinausging, . . . auch eine gewisse Unbedenklichkeit in Auffassung und Anwendung mancher Schrift- und Väterstellen auf das einmal angenommene System bei ihm nicht zu läugnen" sei, wenn auch zur Entschuldigung bemerkt wird, daß weder das Eine noch das Andere Torquemada allein eigenthümlich ist, und daß er eben gegen „die demokratischen Tendenzen der Basler Synode auf die Vollgewalt des Papstes" geschrieben, wobei Gegensätze leicht auch Gegensätze erzeugen konnten (S. 176). Immerhin nimmt der H Verfasser der Biographie keinen Anstand, „der Summa de Ecclesia einen ehrenvollen Platz in der kirchlichen Literatur des ausgehenden Mittelalters anzuweisen" (S. 260).

Möge der 3. Theil der Biographie bald folgen, um so ein vollständiges Bild der literarischen Thätigkeit eines Mannes gewinnen zu können, der als Theolog zu seiner Zeit eine sehr hervorragende Stellung eingenommen, und unkirchlichen Bestrebungen gegenüber stets treu zur Kirche gehalten.

Innsbruck. Kobler S. J.

Heinrich III. von Brandis, Abt zu Einsiedeln und Bischof zu Constanz, und seine Zeit. Von P. Anselm Schubiger, Konventual des Stiftes Einsiedeln. Freiburg, bei Herder. 1879. X, 378 SS.

Eine mit großem Fleiß und treuer Benützung der einschlägigen Literatur bearbeitete Biographie, vom hochw. Verfasser „dem großen Patriarchen der abendländischen Mönche, seinem heiligen Ordensstifter Benedikt von Nursia zum vierzehnhundertsten Geburtsjahre 1880" gewidmet. Sie führt uns einen Mann vor, welcher,

dem freiherrlichen Geschlechte der Brandis entstammend, und von seinen Eltern dem Dienste des Herrn geweiht, als Knabe bereits dem Kloster Einsiedeln zur Erziehung übergeben wurde, wo er auch, da er den Beruf des Ordenslebens in sich fühlte, als Jüngling das Kleid des hl. Benedikt empfing; das Jahr seines Eintrittes und seiner Profeß läßt sich nicht mehr bestimmen. Nach dem Tode des Abtes Conrad von Gösgen (5. Nov. 1348) ward Heinrich von Brandis noch vor Ablauf eben dieses Jahres zum Abte von Einsiedeln gewählt, also in einer sehr traurigen und sturmbewegten Zeit. Noch dauerte jene unselige Gefangenschaft der Päpste zu Avignon fort mit all den Folgen, welche sich nothwendig ergeben müssen, wenn das Oberhaupt der Kirche nicht frei ist, sondern zum Unterthan eines weltlichen Fürsten herabgedrückt wird. Dazu der unbändige Uebermuth so vieler Adeligen und auch so mancher Städte, und die daraus entspringenden Fehden und Kriege. Endlich war auch jene schreckliche Pest, „der schwarze Tod" genannt, noch nicht so ganz verschwunden, daß man nicht neue Verheerungen derselben fürchten mußte. Gleichwohl wurde das Stift Einsiedeln von all diesen Wehen weniger berührt, und Abt Heinrich hatte eine verhältnißmäßig ruhigere Regierung, selbst während der traurigen Wirren im Bisthum Constanz unter Johann III. von Windlock. Diese Wirren fanden erst mit der Ermordung des genannten Bischofs (21. Jan. 1356) ihr Ende, worauf der bischöfliche Stuhl längere Zeit unbesetzt blieb, bis Papst Innocenz VI. am 15. Mai 1357 den Abt Heinrich von Einsiedeln zum Bischof von Constanz ernannte. Wie als Abt, so war er auch als Bischof der dritte seines Namens. Nachdem er am 25. Juni d. J. aus den Händen des Papstes selbst die bischöfliche Weihe empfangen und am 5. August seinen feierlichen Einzug in Constanz gehalten, widmete er sich sogleich mit voller Thätigkeit seinen geistlichen Amtsgeschäften; es war aber seine Diöcese eine der größten, wenn nicht die größte in Deutschland. Selbst Ordensmann wendete er den Klöstern seines Sprengels eine besondere Sorgfalt zu, und stellte auch Ordnung und Frieden im eigenen Domcapitel wieder her. Dagegen fehlte es ihm auch keineswegs an so mancher harter Prüfung. Im Jahr 1358 wurde Constanz von der Pest heimgesucht, und nur vom 25. Juli bis zum Neujahr 1359 erlagen in der Stadt 56 junge Schüler der gräßlichen Seuche. Die schwerste Prüfung für

Heinrich III. aber war der langdauernde Zwist, welche in Folge der Ermordung des Wölfle von Brandis, eines Neffen des Bischofs, zwischen der Stadt Constanz und den Familiengliedern des Hauses Brandis entstand. Ueber vier Jahre währte die Feindschaft, begleitet von Mord, Brand und Krieg; der Bischof selbst mußte seine Residenz außer Constanz verlegen, bis es endlich am 31. März 1372 zum Friedensschlusse kam. Zuletzt hatte Heinrich III. noch den Schmerz, das verhängnißvolle Schisma zu erleben, welches in Folge der Wahl Clemens VII. im Gegensatz zu Urban VI. die Kirche durch so lange Zeit beunruhigte. In die Zeit Heinrich III. fällt auch das Auftreten der „Gottesfreunde“ im Oberland, und in der Diöcese Constanz selbst das Auftreten „der Gottesfreunde bei der Felsenkapelle“, über welche Erscheinungen erst neuere Untersuchungen mehr Licht verbreitet haben, obwohl das Dunkel noch nicht vollständig aufgehellt ist. Bischof Heinrich III. starb am 22. Nov. 1383, nachdem er 9 Jahre dem Kloster Einsiedeln und 26 Jahre der Diöcese von Constanz vorgestanden. Das also die Persönlichkeit, deren Leben P. Schubiger mit großer Ausführlichkeit zeichnet. Sehr gut faßt der Autor im „Rückblick und Schluß“ das Wirken Heinrichs III. noch einmal zusammen, ohne dabei dessen „scheinbar zu große Liebe zu seinen Anverwandten und die bedeutenden Unterstützungen an dieselben, seine großartigen Veräußerungen von den Stiftseinkünften und sein theilweises Zaudern in Betreff der Reform der Geistlichkeit“ unerwähnt zu lassen. „Selbst angenommen“, bemerkt jedoch der Verfasser, „diese Dinge möchten durch den Zwang der Zeitumstände noch keine Entschuldigung verdienen, selbst dann würde das Dunkel solcher Schattenseite vor dem Glanze der wirklich lobenswerthen Eigenschaften verschwinden, die so lieblich aus seinem Walten hervorleuchten“ (S. 374 f.).

Wenn so die Biographie Heinrichs III. von Brandis einen sehr werthvollen Beitrag zur Geschichte der ehemaligen Diöcese von Constanz bildet, so glauben wir doch auf einige Punkte hinweisen zu dürfen, welche minder richtig zu sein scheinen. Schon auf dem Titel versprechen die Worte „und seine Zeit“ zu viel, da es sich doch nur um das Leben eines Bischofes handelt, dessen Thätigkeit sich zum bei weitem größten Theil nur auf sein Bisthum Constanz beschränkte, und auch der H. Verf. sich mit vollem Rechte innerhalb dieses Rahmens gehalten hat. Was S. 293 von Taulers Verhältniß

zu dem „Gottesfreund vom Oberland" gesagt ist, bedarf nach P. Denifle's kritischer Untersuchung einer Berichtigung[1]). Ferner glauben wir, daß der Character des Papstes Urban VI. und dessen Verfahren gegen die Cardinäle (S. 316) sich auch noch von einem andern und günstigeren Standpunkt auffassen lasse. Auch eine nähere Bestimmung der mehrfach erwähnten und verschiedenen Geldsorten nach ihrem gegenwärtigen Werthe wäre zu wünschen, freilich nicht blos der vorliegenden Biographie, sondern noch so manchem Werke über mittelalterliche Geschichte. Was schließlich die Sprache des Autors betrifft, so finden sich in dem angezeigten Werke wohl so manche Ausdrücke, welche als Provincialismen bezeichnet werden müssen, wie z. B. S. 48 neuerstellt statt neuhergestellt, S. 51 und 116 Aufschrieb statt Aufzeichnung, S. 185 Untersuch statt Untersuchung, S. 334 berichteten die Mutter statt der Mutter, S. 348 seinen Hinscheid statt sein Hinscheiden u. dgl.

Natürlich thun dergleichen Mängel dem Gesammtwerthe der Biographie keinen Eintrag und dieselbe wird sicher, namentlich in den darin näher berührten Kreisen, eine günstige Aufnahme finden.

Innsbruck. Kobler S. J.

Maria Stuart. Nach den neuesten Forschungen dargestellt von Theodor Opitz. Freiburg bei Herder. 1879. VI, 345 SS.

„Während durch Schillers große Tragödie", sagt der Verfasser obiger Biographie, „das Andenken Maria Stuarts in Deutschland lebendig erhalten wird, hat sich die deutsche Geschichtsschreibung dem verhängnißvollen Leben der Königin nicht in dem Maße zugewendet, wie man erwarten sollte". Die jüngst erschienene Biographie der unglücklichen Königin von Prof. Arnold Gädeke in Heidelberg gehört leider wieder zu jenen heftigen Parteischriften, die, wie er selbst sagt, „durch die nicht ungeschickte und deshalb gefährliche Benützung des Materials Unkundigen eine völlig verkehrte Ansicht über den Stand der Sache beizubringen" im Stande sind; hofft er doch auf die „bisher wenig ausgebeutete Correspondenz der Gegner und Ankläger Maria Stuarts in Schottland" und sagt: „Aus der Correspondenz und den Plänen dieser an den blu-

[1]) Siehe diese Zeitschrift, III. Jahrgang, S. 622.

tigen Ereignissen betheiligten Lords wird sich dann auch der Antheil der Königin an der Ermordung ihres Gemahls, sowie die Echtheit jener Chatullen-Briefe mit vielleicht mathematischer Sicherheit ergeben". Solchen Parteischriften gegenüber die Ehre einer katholischen Fürstin neuerdings sicherzustellen, war eine ebenso zeitgemäße als verdienstvolle Aufgabe. H. Theodor Opitz hat dieselbe in würdiger Weise gelöst, und das Resultat seines Studiums der seit Labanoff veröffentlichten Documente und mehrerer neuerer Werke in obiger Biographie niedergelegt. Uebrigens führt der Verfasser die Geschichte Maria Stuarts nur bis zum Schluß der Conferenzen von Westminster (1569), „weil der erste Theil ihres Lebens weit mehr einer unbefangenen Darstellung bedarf als der zweite"; ein zweiter Band aber kann folgen, sagt er, wenn der vorliegende gut aufgenommen wird. An solch guter Aufnahme wird es dem Buche sicher nicht fehlen, wenn auch der Historiker von Fach ungern die nähere Angabe der Quellen vermißt, da doch die in der Vorrede genannten Werke, welche bei der Arbeit berücksichtigt wurden, nicht Jedem zu Gebote stehen.

Wenn man die vorliegende, in ebenso würdevoller als gemäßigter Sprache abgefaßte Biographie nur mit einiger Aufmerksamkeit liest, so weiß man wirklich nicht, worüber man mehr staunen muß, über die bodenlose Niederträchtigkeit und Heuchelei der Feinde der Königin, oder über den Fanatismus eines Knox und seines Anhangs, oder über die immer und immer wieder zum Verzeihen bereite Gutmüthigkeit der nach ihrer Landung in Schottland fast nur von gemeinen Verräthern umgebenen Fürstin. Ohne auf Weiteres einzugehen, wollen wir hier blos zwei Vorwürfe, welche gegen Maria Stuart erhoben werden, etwas näher in's Auge fassen: ihren vorgeblichen Antheil an der Ermordung Darnley's, ihres Gemahls, und ihre bald nach diesem Ereigniß erfolgte Vermählung mit Bothwell. Die Wahl Darnley's, dieses „hübschen Gecken", wie der Cardinal von Lothringen ihn nannte (S. 96), war, wenn auch eine durch die Umstände zu entschuldigende, doch immerhin unglückliche und auch von besserer Seite mißbilligte; Maria hatte von ihrem Gemahl viel Bitteres zu dulden, doch entzog sie ihm ihre Liebe nie, verzieh ihm auch seine größten Beleidigungen, wies einen ihr bei solcher Gelegenheit gemachten Antrag, sich von ihm scheiden zu lassen, mit Entschiedenheit zurück, und pflegte ihn in seiner

(letzten) Krankheit mit all' der Liebe und Sorgfalt einer treuen Gattin; Verstellung aber ist kein Zug im Character der Maria Stuart. Darnley's Ermordung wurde in ganz andern Kreisen ohne jegliche Ahnung der Königin beschlossen und ohne irgend welche Mitwissenschaft, oder gar Billigung von ihrer Seite ausgeführt. Darnley stand an der Spitze der Verschwörung gegen Riccio, den Geheimsecretär der Königin, wenn ihn die Verschworenen auch bei Seite ließen, als sie sich am Tage nach Riccio's Ermordung beriethen und beschlossen, der Königin selbst, wenn sie die Greuelthat nicht billigen, dem König nicht die Ehekrone und die Regierung übergeben und den Adel im Besitz seiner Güter belassen wollte, wenigstens die Freiheit auf Lebenszeit, wenn nicht gar das Leben zu nehmen. Da verhalf Darnley selbst der Königin zur Flucht, gegen ihn aber bildete sich bald darauf eine Verschwörung zu Craigmillar, in welche man auch Bothwell mit der Aussicht zu ziehen wußte, er könnte wohl nach Darnley's Beseitigung an dessen Stelle treten. „Königsmord", sagt Opitz, „war in Schottland keine Seltenheit: von den 105 Königen vor Darnley waren nicht weniger als 56 eines gewaltsamen Todes gestorben" (S. 178). Bothwell leitete nun wirklich die Anstalten zur Ausführung des verabredeten Planes der Verschworenen, wenn er auch für den Augenblick der Ausführung sein Alibi nachweisen konnte. Ob Darnley noch im Hause sich befand, als dasselbe in die Luft flog, oder ob er, schon durch vage Gerüchte gewarnt und durch verdächtiges Geräusch erschreckt, entfliehen wollte, aber auf der Flucht eingeholt und mit seinem Diener erstickt wurde, muß dahingestellt bleiben; man fand die beiden Leichen unter einem Baume liegen ohne jegliche Spur von Brandwunden oder Quetschungen, etwa 240 Fuß vom Haus entfernt (S. 171). Bothwell selbst gab der Königin die erste Nachricht von dem, was geschehen, und die Anordnungen, welche sie traf, die Mörder zu entdecken und sie der verdienten Strafe zuzuführen, sind Beweis genug, daß sie um das Verbrechen nicht gewußt, vielmehr glaubte, daß es auch auf ihr Leben abgesehen war, sowie andererseits es sich leicht erklärt, daß Bothwell vor dem eigenthümlichen Gerichtshof im Tolbooth des Verbrechens wohl angeklagt, aber dennoch freigesprochen werden konnte. „Waren seine Mitglieder doch selbst Urheber, Ausführer und Mitschuldige des Königsmords, und hätten sie in erster Linie sich selbst verhaften müssen." (S. 174.)

Aber wie kam Maria dazu, Bothwell, welchen die allgemeine Stimme als den Mörder ihres Gatten bezeichnete, zur Ehe zu nehmen, und zwar so bald nach dem Verbrechen? Es lag im Plane der gegen das Leben des Königs Verschworenen, den Königsmörder in seiner Eitelkeit auch dazu zu benützen, die Königin selbst wenigstens moralisch zu vernichten, um dann ihr Werkzeug, nachdem es seinen Dienst gethan, auch einem wohlverdienten Loose preiszugeben. Von den Verschwornen ermuthigt, erschien Bothwell am 20. April (in der Nacht vom 9. auf den 10. Februar 1567 war Darnley ermordet worden) zum ersten Mal vor Maria Stuart als Bewerber um ihre Hand, wurde aber von ihr abgewiesen. (S. 193.) Da entführte der Freche die Königin am 24. April ganz in der Nähe von Edinburgh und brachte sie auf sein festes Schloß Dunbar, wo sie bis zum 6. Mai macht- und hilflos dem Entführer preisgegeben war. „Sie setzte ihm einen langen und muthigen Widerstand entgegen, bis sie, wahrscheinlich nach Anwendung narkotischer Mittel, unterlag". (S. 196.) Maria selbst spricht in ihrem Berichte von „Zudringlichkeit, begleitet von Gewalt", so daß, wie Melvil sagt, „die Königin nicht anders mehr konnte, sondern ihn heiraten mußte". (S. 200.) So traf Bothwell Anstalt, daß er wegen verbotener Verwandtschaft und nicht erlangter Dispens[1]) von seiner Gattin geschieden, und dann am 15. Mai nach protestantischem Ritus mit Maria getraut wurde, nachdem diese ihn zum Herzog von Orkney ernannt, und ihm „wegen seiner früheren und noch mehr wegen der Dienste, welche sie von ihm erwarte", verziehen hatte. Der französische Gesandte Ducroc, noch am Tage der Vermählung zur Königin gerufen, fand sie traurig, „weil sie, wie sie sagte, sich nicht freuen wolle und nie wieder freuen werde, weil sie nur den Tod wünsche". (S. 203.) Dem scheinen aber die in der berüchtigten Chatoulle aufgefundenen „eigenhändigen" Briefe der Königin an Bothwell zu widersprechen, welche sammt 12 Liebessonetten auf den Conferenzen zu York vorgelegt wurden. „Wir wiederholen", sagt Opitz, „daß sämmtliche zu York präsentirte Schriftstücke schottische Uebersetzungen waren, daß aber alle von den englischen Commissären darüber in ihrem Bericht gebrauchten Ausdrücke keinen andern Schluß zulassen, als daß sie von den

[1]) Der Verfasser sagt immer „der Dispens", nicht die Dispens.

Schotten für eigenhändige Schriften Maria Stuarts ausgegeben und von den Engländern als solche genommen wurden". (S. 307, f.) Umsonst verlangte Maria, nach dem Sturze Bothwell's bereits eine Gefangene der Königin Elisabeth von England, daß man ihren Commissären die Originale zur Untersuchung vorlege. Im Fall man ihnen die Prüfung der Originalpiècen verweigere, befahl sie, auf's Neue Abschriften zu fordern, „damit", so lauten ihre Worte, „eine specielle Antwort darauf gegeben werde, und die Welt danach wisse, daß sie (die Rebellen, ihre Ankläger), nichts anders als unverschämte Lügner sind". — Sie fühlte sich gleich stark genug, aus bloßen Abschriften die Fälschung ihrer „eigenhändigen" Briefe zu beweisen". (S. 334.) Natürlich wurde die Vorlegung der Originale und selbst von Abschriften verweigert.

Mit vollem Rechte schließt der Verfasser den ersten Theil seiner Biographie der unglücklichen Königin von Schottland mit folgenden Worten: „Maria Stuart ist vielleicht das frappanteste der in der Geschichte nicht allzu seltenen Beispiele von der Macht dreist und frech geübter Verleumdung, die nicht nur das wirkliche Leben einer bedeutenden Persönlichkeit vergiften und verderben, sondern auch ihre historische Gestalt durch Jahrhunderte verzerren kann. Das Gewissen der königlichen Frau war weder durch Ehebruch noch Gattenmord befleckt; sie ist keine schuldige Heldin, wie sie die poetische Gerechtigkeit der Tragiker braucht, und wie, um nur die leuchtendsten Namen zu nennen, Schiller („Maria Stuart". Erster Aufzug. Vierter Auftritt) und in unsern Tagen Swinburne („Bothwell") sie aufgefaßt und dargestellt haben; aber ihre wirkliche Geschichte ist vielleicht tragischer, d. h. verhängnißvoller, als die Tragödie; denn sie zeigt, daß Maria's heitere Intelligenz und große Tugenden, Muth, Aufrichtigkeit und Treue, weil nothwendig mit gewissen Mängeln verbunden, unter den Verhältnissen, unter welchen, und bei den Menschen, mit denen sie leben mußte, ihren Untergang herbeiführten. Der Adel der Gesinnung besteht zu einem großen Theil aus Gutmüthigkeit und Mangel an Mißtrauen, und enthält also gerade das, worüber sich die gewinnsüchtigen und erfolgreichen Menschen so gerne mit Ueberlegenheit und Spott ergehen, und was sie, wenn die edle Persönlichkeit ihrer Gewinn- und Herrsucht im Wege steht,

furchtbar zu deren Sturz und ihrer eigenen Erhebung mißbrauchen“ (S. 338).

Wir empfehlen hiemit das angezeigte Werk jedem Freunde der Wahrheit und der Geschichte, und wünschen nur, daß dasselbe jene Abnahme finde, welche den H. Verfasser ermuthigen kann, einen „zweiten Band“ folgen zu lassen.

Innsbruck. Kobler S. J.

Uebung der christlichen Vollkommenheit und Tugend von Alphons Rodriguez, Priester d. G. J. Aus dem spanischen Originale übersetzt von Dr. Magnus Jocham, erzbischöflicher geistl. Rath und Professor der Theologie. Dritte streng revidirte Auflage. Regensburg. Pustet. 1879.

In dem Vorworte zu den drei Bänden dieser „dritten streng revidirten Auflage“ verwahrt sich der hochverdiente Herr Uebersetzer gegen die bereits im Jahre 1862 beim ersten Erscheinen seiner Arbeit verbreitete Unwahrheit, daß er nur einen Auszug des Originales liefere. Und mit Recht, denn dieser Vorwurf entbehrt in der That jedes nennenswerthen Grundes. — Das Werk des ehrw. P. Rodriguez selbst bedarf wahrlich keiner Empfehlung; für die uns vorliegende Uebersetzung jedoch liegt wohl die beste Empfehlung in der raschen Verbreitung, die sie durch ganz Deutschland gefunden. Es gelang Dr. Jocham „in deutscher Sprache Deutsches und nicht Spanisches oder Französisches“ zu bieten. Sein Deutsch ist, wenn auch nicht ganz frei von Provinzialismen, dennoch ein „körniges“, und eignet sich auch in seiner der Sache so angemessenen Einfachheit und Schlichtheit ganz besonders zum Vorlesen. — Druck und Ausstattung blieben unverändert; nur wurde dieser neuen Auflage ein „alphabetisches Sachregister“ beigegeben. — Der wirklich billige Preis und der selbst für geschwächtere Augen noch geeignete Druck lassen uns hoffen, daß dieses so nutzbringende Werk auch fürderhin bereitwillige Aufnahme finden werde.

Innsbruck. Limbourg S. J.

Bemerkungen und Nachrichten.

Ueber die Wiedervereinigung der Rumänen in Siebenbürgen mit der katholischen Kirche. Auf ganz glaubwürdige Zeugnisse gestützt, haben wir schon früher die Anschuldigungen kirchenfeindlicher Schriftsteller zurückgewiesen, wonach die hl. Union theils durch List und Verlockung, theils durch Bedrängniß und Verfolgung bewerkstelligt worden wäre[1]. Doch deutlicher als alle andern historischen Belege zeigen uns die Akten der Unionssynoden selbst, daß diese Rückkehr zur Mutterkirche[2]) nach reiflicher Erwägung und aus dem freien Entschluß der vom unerträglichen Joche der protestantischen Fürsten befreiten Rumänen hervorgegangen ist. Da diese in rumänischer Sprache geführten Synodalverhandlungen dem Wortlaute nach nicht bekannt sind, so glauben wir dem Leser einen Dienst zu erweisen, wenn wir einige Bruchstücke der offiziellen lateinischen Uebersetzung der Sitzungsprotokolle aus dem siebenbürgisch-bischöflichen Archiv hier mittheilen.

I. Aus der Synode vom Februar 1697.

Sessio II.[3]).

Altero die convenerunt Archiepiscopus et reliqui de clero consultareque coeperunt ratione ineundae Unionis, et quidem consultatum est ratione Ritus, ne aliquomodo Ritus, aut disciplina sensim immutaretur et substitueretur Latinae Ecclesiae, dein Calendario veteri, ne substitueretur novum, sed donec et reliqui Ritus Graeci non uniti in Ditionibus Austriacae Domus penes veteris Calendarii usum manebunt, ita

[1]) Vgl. diese Zeitschrift, Bd. 3, SS. 804—805.

[2]) Da die Rumänen in frühern Zeiten katholisch waren (Tim. Cipariu, Acte si fragmente, S. 8), so konnte der Metropolit Theophil die unter ihm herbeigeführte Union mit Recht „eine Rückkehr zum Mutterschooße der römisch-katholischen Kirche und eine Wiedervereinigung mit derselben“ nennen.

[3]) Das Protokoll der 1. Sitzung dieser Synode ist im vorigen Hefte mitgetheilt, SS. 190—192.

et Uniti maneant. Praeterea Uniti ubique possint habere sui Ritus templa, nec, ubi fors pauci essent Valachi Uniti et carerent parocho, cogantur a Latinis parochis suscipere Sacramenta, sed possint advocare sui Ritus sacerdotem, neve in judiciis secundum Latinum Jus Canonicum, sed secundum Graecae Ecclesiae Canones et disciplinam procedatur. Ad plura, quam quatuor illa puncta, nullo sub praetextu adigatur ecclesia Valachica, immunitas omnimoda ecclesiis et ecclesiasticis Ritus Graeci Valachicis, sicut ecclesiae et ecclesiasticis Latini Ritus concedatur, nec habeantur Uniti amplius ut tolerati[1]), sed ut patriae filii recepti.

Haec postquam bene discusserunt, appromiserunt, se amplexuros Unionem, sed sub sequenti declaratione.

Primo: Sacram Unionem continentem quatuor puncta perpetuo et irremissibiliter ecclesia Valachica observet et teneat, ad plura autem nullo sub praetextu adigatur. Puncta quatuor Unionem continentia sequentia sunt[2]): Primum: Romanum Pontificem esse caput totius per orbem diffusae Ecclesiae. Secundum: Panem azymum sufficientem esse materiam sacramenti Eucharistiae. Tertium: Praeter Coelum, sedem beatorum, et Infernum, carcerem damnatorum, tertium dari locum, in quo animae nondum expiatae detinentur ac purificantur. Quartum: Spiritum Sanctum, tertiam in Trinitate personam, a Patre et Filio procedere.

Secundo: In functione ecclesiastica existentes sacerdotes, administri ecclesiastici, nempe diaconi, cantores, sive ministri, seu aeditui iisdem prorsus juribus, privilegiis, exemptionibus ac immunitatibus frui ac gaudere debeant, quibus sacerdotes Romano-catholici sive Ritus Latini juxta sacrorum canonum sancita et divorum Hungariae regum statuta frui ac gaudere dignoscuntur.

Tertio: Valachi saeculares Romanae Ecclesiae Uniti ad omnis generis officia, quemadmodum aliarum in patria receptarum nationum et religionum homines promoveantur et applicentur, eorumque filii ad

---

[1]) Vgl. darüber Bd. 3 dieser Zeitschrift, S. 807.

[2]) Die Annahme dieser unter Mitwirkung des um die rumänische Nation hochverdienten P. Gabriel Hevenesi S. J. († 1715) redigirten dogmatischen Artikel war als unerläßliche Bedingung der Wiederaufnahme in den Schooß der katholischen Kirche zuerst vom Fürstprimas Kard. Leopold Kolonics und dann vom Kaiser Leopold I. gefordert worden. Das dießbezügliche Kaiserliche Diplom vom 16. Februar 1699 ist vom nämlichen Kardinal contrasignirt. Leopold hat übrigens wiederholt erklärt, die Rumänen seien ganz frei, entweder zu bleiben, was sie waren, oder sich einer der recipirten Confessionen anzuschließen (Hintz, SS. 39 u. 107).

scholas latinas catholicas[1]) et ad fundationes scholasticas sine discrimine suscipiantur.

Quarto: Archiepiscopus Valachicae ecclesiae Unitae de competenti subsistentia provideatur[2]). Sic finita hujus diei sessio.

Ueber dieses für die rumänische Kirche epochemachende Ereigniß wurde am Schluß der Synode ein authentisches Instrument verfaßt, welches also lautet[3]):

Nos Theophilus Dei gratia ecclesiae Valachicae in Transsylvania partibusque Hungariae eidem annexis episcopus et universus ejusdem ecclesiae clerus memoriae commendamus tenore praesentium quibus expedit universis: Quod quum elapso Febr. Albae Juliae generalem synodum celebraremus, unanimi consensu conclusimus, nos redire in gremium s. matris Ecclesiae Romanae-Catholicae eidemque reuniri, ea omnia admittentes, profitentes ac credentes, quae illa admittit, profitetur ac credit. Atque imprimis illa quatuor puncta, in quibus hactenus dissensimus, profitemur:

1. Agnoscimus Romanum Pontificem totius Ecclesiae Christi per orbem diffusae caput esse visibile.
2. Profitemur praeter coelum, sedem beatorum, ac infernum, carcerem damnatorum, tertium dari locum, in quo animae nondum expiatae detinentur ac purificantur.
3. Panem azymum sufficientem materiam coenae dominicae ac sacrificii missae non dubitamus.
4. Spiritum Sanctum, tertiam in Trinitate personam, a Patre Filioque procedere credimus, ac reliqua omnia admittimus, profitemur ac

---

[1]) Wenn Hintz mit einem akatholischen Zeitungsschreiber die hämische Frage stellt, „was walachische Jünglinge wohl in theologischer Hinsicht in denselben, zumal in Rom, hätten lernen sollen" (S. 39), so dürfte es genügen, darauf zu antworten, so viel wenigstens, daß sie von jenem Unsinne ferne blieben, den er selbst in theologischer Hinsicht zu Tage gefördert, wie z. B. S. 37, wo er, die Worte des Kaisers Leopold: Valachi nec signum s. Crucis nec Deiparae Virginis cultum deserturi sunt übersetzend, „die Walachen ihr Kreuzeszeichen, nicht die Gott gleiche Jungfrau Maria verlassen" läßt.

[2]) Der Metropolit bezog bis dahin seine Dotation aus einigen in der Walachei gelegenen Besitzungen, welche ihm in Folge der Union genommen wurden. Vgl. Hintz, SS. 38 u. 108.

[3]) Das rumänische Original findet sich bei Cipariu, Acte si fragmente, SS. 80—81; die lateinische Uebersetzung bei Illia, S. J., Ortus et progressus variarum in Dacia gentium et religionum cum Principibus ejusdem usque ad annum 1722, pp. 7. seqq.

credimus, quae s. mater Ecclesia Romano-Catholica admittit, profitetur ac credit. Praemissa fidei professione etc.

Datum Albae Juliae 1697, die 21. Martii.

Theophilus Episcopus ac clerus universus.

Bei diesem feierlichen Akte fungirte als Schriftführer der berühmte siebenbürgische Missionär aus der Gesellschaft Jesu, P. Paul Baranyi, Superior der Mission zu Karlsburg und zugleich lateinischer Pfarrer daselbst[1]), der wegen seiner unausgesetzten Bemühungen um das Wohl der so grausam unterdrückten Rumänen in hohem Ansehen bei diesen stand, und deßhalb auch jetzt, vor dem entscheidenden Schritte, von Bischof und Geistlichkeit als Vertrauensmann und Rathgeber vielfach consultirt worden war.

Ueber die nähern Umstände dieser ersten Unionssynode enthalten die handschriftlichen Annalen der öster.-ungar. Ordensprovinz der Gesellschaft Jesu einen zuverlässigen Bericht, von dem der Leser mit um so größerm Interesse hier Kenntniß nehmen wird, als die bis jetzt darüber im Druck erschienenen Nachrichten sehr spärlich und dazu noch meist entstellt sind Im besagten Codex heißt es also ad an. 1697, tit. 5.: Gens Valachica ad Ecclesiae unitatem revocata. Neque qui plantat est aliquid, neque qui rigat, sed qui incrementum dat Deus. Et dedit omnino in messe tam uberi, ut vel inde sublimiorem longe humana virtutem agnoscas. Audi et obstupesce: Sola Dacia ex gente Valachica late ibidem diffusa, graeco hactenus schismati addicta, ad Ecclesiae unitatem revocata, hoc anno, numerat ultra centena hominum millia. . . .

Coronidem titulo imponat is, qui dedit initium, populus Valachorum. Ingenti is numero per Daciae Mediterraneae seu Transsyl-

[1]) Die paar Missionäre aus der Gesellschaft Jesu scheinen damals die einzigen Priester lateinischen Ritus' in dieser Gegend gewesen zu sein; denn in den Ordensannalen heißt es von Karlsburg ad an. 1694: Quum his in partibus per complura etiam milliaria nullum reperire sit sacerdotem, non paucos tamen catholicos, etiam de nobilitate, qui, spretis urbibus, in suis ruri curiis commorantur etc Ad hos ut passim dispersos administrandorum causa sacramentorum tam frequens necesse est facere excursiones ut Patrum alteri perraro liceat domi consistere: et magnum quoddam est, vel ipsos catholicos in medio nationis tam pravae constitutos orthodoxa in fide immotos conservari. Aehnliches wird auch aus den folgenden Jahren berichtet. Ja selbst zwanzig Jahre später, als die Protestanten die so lange mit Gewalt besetzt gehaltene katholische Kathedrale an ihre alten Eigenthümer wieder abtreten mußten, war noch kein Weltclerus rit. lat. vorhanden, weßhalb denn auch bei deren Besitzergreifung durch Bischof Martonfi im J. 1716 der griechisch-katholische Clerus die erforderliche Assistenz leistete, und ein rumänischer Protopop das feierliche Hochamt nach griechischem Ritus hielt, wie aus einer gleichzeitigen Aufzeichnung des siebenbürgisch-bischöfl. Archivs erhellt.

vaniae diffusus oras, graecae hactenus ecclesiae ritu utebatur sub episcopo proprio cleroque numerosissimo schismate eodem involutis. Permultum ad haec usque tempora exantlatum laboris, ut grex tam copiosus ad ovile Christi reduceretur, fallente semper spem fructu, donec tandem labente anno, ope primum divina, studio dein ac industria Nostri Missioni Albae Juliae Praefecti ad Romanae unionem Ecclesiae revocatus est, confecto desuper instrumento publico, ipsius primum episcopi nomine ac sigillo, tum etiam octonorum supra tricenos Archidiaconorum et Archipresbyterorum nominibus singillatim subscripto, sigillisque pariter singulorum signato: quo palam profitentur, hanc se cum Ecclesia Romano-Catholica unionem sponte ac libere inire et omnia illa admittere, profiteri ac credere, quae admittit ipsa, profitetur creditque, ea praesertim quatuor puncta, quaeis super hactenus sub judice lis erat, utpote (illorum quidem sententia) a nemine pro claritate discussis. Primum horum . . . (folgen die vier oben angeführten Artikel) . . . Quae quidem quaterna puncta haud multo ante Diploma Caesareum distincte omnia et singula complectebatur, ad quod etiam suo hocce in instrumento publico se referebant. Numerus hujus populosae admodum in Dacia gentis iniri hactenus rite non potuit, indubium tamen est, centena eum capitum millia excedere: quem quidam censum prope ad bis centesimum millesimum extendunt. Tanta ejus gentis usque nunc schismaticae ad Ecclesiam Catholicam facta est accessio! Injurius virtuti forem, si ardentem Eminentissimi Ecclesiae Principis a Kollonicz[1]) zelum silentio hic involverem, qui ad unionem hanc plurimum sane contulit momenti, quando pro ea, qua Caesarea in aula pollet auctoritate et gratia, ad promovendam firmandamque unionem saepius memoratam id effecit impetravitque, ut gens illa, universa Ecclesiae recepta gremio, communibus aliarum omnium seu religionum seu sectarum ea in provincia lege publica receptarum privilegiis gauderet, quod hactenus obtinuerat nunquam, sed advenarum ad instar, aut, quod vero propius, mancipiorum in modum serviliter abjiciebatur[2]). Quantumvis autem

[1]) Nicht zu verwechseln mit Sigismund Kollonics, der um diese Zeit noch im Collegium Germanicum studierte, und im J. 1727 als erster Erzbischof von Wien zur Kardinalswürde gelangte.

[2]) Der hier beklagte Zustand der Knechtschaft dieser „bloß tolerirten walachischen Ankömmlinge", wie die Rumänen bis dahin hießen (vgl. Bd. 3, S. 807 u. Bd. 4, S. 190), ist unter der Herrschaft des Protestantismus in Siebenbürgen die selbstverständliche Voraussetzung aller sie bedrückenden Gesetze und Verordnungen gewesen. So heißt es z. B. im Gesetz vom J. 1640, Art. 1, Tit. 9: „Da die Walachen sich es beikommen ließen — sie, die des allgemeinen Besten wegen nur zugelassen wurden und ihren niedrigen Stand nicht einsehen — von Adeligen zu verlangen, sie sollten an walachischen Feiertagen nicht arbeiten, so ist beschlossen worden, u. s. w. (Bei Hintz, S. 18).

sectariorum primores unionis hujus progressum subinde vel impedire vel perturbare contenderint', irrita tamen cecidere haereseos molimina in unione illa, studio ac solertia Eminentissimi Cardinalis anno insequenti denuo confirmata, facta insuper accessione ampliori, uti suo licebit loco intelligere. Gestiunt interea nimia voluptate animarum piscatores, praedaeque tam numerosae vix suffecturi, ut olim Apostoli, sociorum solertiam provocant in auxilium. Eja ergo generosae mentes! Instruite pedes, succingite brachia, retia explicate. Prodigio erit, his oris inaudito, si vel e Tibisco catholicam retuleritis veritatem.

II. Aus der Synode vom Oktober 1698.

Als nach dem noch in demselben Jahr 1697 erfolgten Ableben des Metropoliten Theophil die Feinde der katholischen Kirche und der rumänischen Nation die Ausführung des Unionsbeschlusses zu hintertreiben gewußt hatten, beeilte sich Theophil's Nachfolger, Athanasius mit Namen, das unter seinem Vorgänger zu Stande gekommene Werk am 7. Juli 1698 zu bestätigen und zur feierlichen Bekräftigung desselben eine Plenarsynode auf den 7. Oktober zu berufen. Diese hat um so größere Wichtigkeit erlangt, als das auf derselben erlassene Manifest des Gesammtclerus der rumänischen Kirche in Siebenbürgen fortan als definitive Unionsakte gegolten hat und deßhalb auch auf der letzten Unionssynode vom Jahre 1700 unverändert angenommen worden ist. Ueber die Beschaffenheit desselben berichten unsere bereits angeführten handschriftlichen Jahrbücher ad an. 1698, tit. 5, **wie folgt:**

Nondum lubet e Dacia, regno olim tam inclyto referre pedem, quem vel reluctantem sisteret portentosus ille Valachorum Ecclesiae Romano-Catholicae unitorum numerus, de quo anno superiore. Quam quidem unionem jam tunc, quemadmodum scripto conceperant ita fidei contestatione firmassent, nisi obortae quaedam difficultates, sectariorum praecipue machinamenta, operi tam salutari moras injecissent. His vero, operante plurimum purpurato Ecclesiae Principe a Kollonicz, feliciter compositis, hoc demum anno executioni mandatum, quod priori haeserat in suspenso, emissaque per vices est publica fidei professio a bis mille ducentis septuaginta eorundem Valachorum parochis et curionibus. Placuit in rei tantae memoriam paradigma instrumenti publici, sua ex origine illibata fide transsumptum hic adjicere.

Nos infrascripti . . . (**folgt das weiter unten zu gebende Instrument**) . . . Confectum est hoc instrumentum, editumque idiomate et charactere Valachis proprio, cui ex eadem paginae facie imminent subscriptio ad sigillum episcopi paribus literisque linguaque signata. Alterum folii latus subjectam refert translationem latinam, quam illico sequuntur subscriptiones archidiaconorum et archipresbyterorum per trina foliorum latera, addito subscriptioni cujuslibet, e margine proprio, ejusdem sigillo. Et quia subscriptiones nominum juxta ac cognominum

literas exhibent Valachicas peregrinas, cuilibet statim subjicitur ac interponitur manu personae publicae eadem subscriptio charactere latino efformata. Adeo per omnia hi nunc Romani, qui modo Graeci. Faxit Supremus animarum Rector, ut quemadmodum olim non Graeci tantum, sed universus pene orbis Romano patebat Imperio, ita et nunc, captivo in fidei obsequium intellectu, Romano-Catholicae subjiciatur Ecclesiae!

III. Aus der Synode vom September 1699.

Doch weder diese feierliche Kundgebung des versammelten Clerus noch auch die mittlerweile erschienenen kaiserlichen Diplome vermochten es, den Widerstand der Gebrüder der Rumänen zu brechen. Das vorwiegend akatholische Gubernium von Siebenbürgen versuchte es noch einmal, die Absichten der zur Mutterkirche zurückgekehrten Nation zu vereiteln und erließ am 26. September 1699 eine Resolution[1]), in welcher es die Rumänen einlud, sich eine aus den vier im Lande rezipirten Confessionen auszuwählen, um sich mit derselben definitiv zu vereinigen, und den dießbezüglichen Entschluß den demnächst an die Gemeinden zu entsendenden Commissären protokollarisch kundzugeben. Doch der wachsame Hirt versäumte nicht, auf einer rasch herbeigeführten Synode gegen diesen Verführungsversuch energisch zu protestiren, worüber die Synodalakten vom nämlichen Jahre folgenden Bericht enthalten:

Archiepiscopus, intellecta hac gubernii ordinatione perspiciensque eam futuram sacrae Unionis impedimento, congregata primariorum, et quos citius habere poterat, archidiaconorum et sacerdotum synodo hanc protestationem fecit:

Nos infrascripti Ecclesiae Romano-Catholicae Uniti Ritus graeci Episcopus et archidiaconi memoriae commendamus tenore praesentium, quibus expedit universis praecipue vero inclyto Transsylvaniae gubernio statibusque ejusdem Regni nunc existentibus et post exstituris, quod Nos sponte, libere ac sincere amplexati simus suae Sacratissimae Mttis clementissimum Decretum Anno 1698 die 14. Aprilis emanatum, necnon ejusdem Sacratissimae Majestatis Benignissimum Diploma anno currenti die 16. M. Februarii expeditum, pariter alterum Ejusdem Cae-

[1]) In lateinischer Uebersetzung bei Hintz, SS. 95—97. Ueber den Grund dieser Verführungsversuche Seitens der siebenbürgischen Stände ertheilt ein Schriftstück des genannten bischöfl. Archivs folgenden Aufschluß: Ideo maxime studebant haeretici hanc s. Unionem impedire, quia status praesentes Transsylvaniae, utpote maxima ex parte ex haereticis constantes, contendebant, quatenus primaria officia et gubernatoris dignitas penes eam religionem sint, quae plures sui sequaces numeraret; hinc acatholici catholicos longe superabant; quum vero Valachi s. Unionem cum Ecclesia Romana amplexi fuerint, ipsi quoque inter catholicos connumerati et cohabiti multo superarunt acatholicos. Vgl. auch diese Zeitschrift, Bd. 3, S. 807.

sareae ac Regiae Mttis novum Decretum hoc eodem Anno dieque 26. M. Augusti inclyto gubernio transmissum; quia vero nomine Regii gubernii, ac inclytorum statuum ejusdem Suae Mttis Decreti anatomia ac Articuli ad Nos missi sunt, qui non tantum Suae Mttis mentem feriunt, sed etiam libertatem religionis catholicae ejusdemque commembrorum prostituunt ac conculcant, Nos in omnibus iisdem solemniter contradicimus, nec ullos inquisitores ac exploratores agnoscimus, ac admittimus nisi a Sua Mtte tanquam Rege Apostolico et Eminentissimo Cardinali Archiepiscopo Strigoniensi, Primate Hungariae ac Summo in Ditionibus Hungariae subjectis Pastore exmittantur, quos summa cum reverentia ac sinceritate non tantum agnoscimus, sed admittemus et amplectemur. Protestamur insuper juramento de hoc emisso, Nos nolle ab Unione Romano-Catholicae Ecclesiae recedere, nec ulli religioni Romano-Catholicae adversanti adhaerere. In cujus majus robur ac firmamentum sigillum synodi generalis apprimimus

Albae Juliae 1699. Die 30. M. Septembris.

L. S. Nos cum tota synodo Valachorum in Transsylvania.

IV. Aus der Synode vom September 1700.

Da die erwähnten und andere Versuche von Verleitung zur Apostasie unter dem mit den Protestanten enger zusammenwohnenden Theile seiner zahlreichen Heerde nicht ganz ohne Erfolg zu bleiben drohten, berief Athanasius eine letzte allgemeine Synode seines Sprengels auf den 4. Septemb. 1700, um dem so oft bestätigten Werke der hl. Union das Siegel der feierlichsten Sanktion aufzudrücken. Der Synodalbericht lautet:

Archiepiscopus Athanasius post emanatum hoc Regium Decretum sequenti Anno 1700 synodum generalem totius ecclesiae Transsylvano-Valachicae et partium eidem annexarum Albae Juliae in monasterio S. S. Trinitatis pro die 4a Mensis Septembris indicit, in qua primo et ante omnia rem Unionis ecclesiae suae denuo proponit, ejusdemque utilitatem multis argumentis probat. Cleri major pars faciles praebet aures, saeculares vero Terrae Fogaras Barones, seu Nobiles promptum suum animum ad suscipiendam s. Unionem declarant, idcirco Episcopatus denominationem tam propterea, quam quod Nobiliores Valachicae familiae ibi plures reperiantur. Ex comitatu vero Hunyad et sedibus Coronensi et Cibiniensi, utpote inter Reformatos et Lutheranos habitantes, ad amplectendam s. Unionem difficilius persuasi sunt, et tandem cuncti subscripserunt s. Unioni cum Romana Ecclesia Archiepiscopus et quilibet archidiaconus cum jurato suo et duobus commissariis presbyteris districtualibus, et tribus de omni pago deputatis saecularibus, nomine totius districtus, ita ut 200 hominum millia fuerint, qui Unionem amplexi sunt, die altero universi qui aderant, Archiepiscopus et archidiaconi nomine suo, totius cleri et populi s. Unioni cum Romana Ecclesia nomine totius ecclesiae et nationis Valachicae

subscribunt, quatuor illa puncta recipiunt, ita tamen, ut in Ritu et disciplina Graecae orientalis Ecclesiae quoad caetera maneant, exceptis iis dumtaxat, quae orthodoxae ac catholicae fidei, bonisque moribus contraria reperirentur.

Instrumentum Unionis Valachicae cum Romana Ecclesia ita habet[1]:

Nos infrascripti ecclesiae Valachicae in Transsylvania Partibusque ei annexis Episcopus, archidiaconi ac clerus universus memoriae commendamus tenore praesentium, quibus expedit universis, maxime inclytis Regni Transsylvaniae statibus, considerata tum fluxa humanae vitae instabilitate, tum etiam animae (cujus in omnibus potior cura habenda) immortalitate libere ac sponte, impulsuque Divini Numinis cum Ecclesia Romano-Catholica unionem inivimus. Ejusdem S. Matris Romano-Catholicae Ecclesiae commembra Nos tenore praesentium declaramus, omnia admittentes, profitentes ac credentes, quae illa admittit, profitetur ac credit, praesertim vero illa quatuor Puncta, in quibus hactenus dissentire videbamur, quae etiam in Clementissimo Decreto ac Diplomate Suae Sacratissimae Mttis ac Eminentissimi Archiepiscopi Nobis insinuan-

---

[1]) Im rumänischen Original abgedruckt in Magazinulu istoricu Daci'a suptu redacti'a lui A. Treb. Laurianu si Nic. Balcescu. Bucuresci. 1846, tom. 3, p. 307. Seiner eminenten Bedeutung wegen lassen wir dieses Aktenstück, nach der neuesten Methode lateinisch transcribirt, hier folgen.

„Noi suptinsemnatii, episcopulu, protopopii sî totu clerulu baserecei romanesci dein Transilvani'a sî dein pàrtile unite cu dins'a, facemu cunoscutu prein acest'a toturoru celoru ce se cuvene, sî mai alesu ordiniloru tierei Transilvaniei; Cà considerandu nestatornici'a vietii omenesci sî nemorirea sufletului (de care trebue se avemu cea mai mare grige dein tóte,) amu inchiaiatu liberi sî de buna voia dein indemnulu lui Ddieu unirea cu baserec'a romano-catolica, sî ne declaràmu prein acést'a commembrii ai S. Matri baserecì romano-catolice, primindu, marturisindu sî crediendu tóte cele ce primesce, marturisesce sî crede ace'a, mai vertosu acele patru punte, in care ne pareámu panà acumu a fi desbinati, care ni se propunu sî prein gratiosulu decretu sî prein diplom'a Maiestàtii sale imperiali, sî prein a eminentissimului Archiepiscopu, dein care causa vremu cà sî noi se ne bucuràmu de totu acele derepture sî privilegia, de cari se bucura preutii acelei-asi sante Matri baserecì dupa santele canone, sî dupa legile fostiloru regi ai Ungariei, asiá sî noi dupa prenumitulu decretu alu Maiestàtii sale imperiali regali sí a eminentissimului Archiepiscopu, se ne bucuràmu de acumu in a-ante cá commembri ai acelei-asi baserecì. Intru mai mare credentia sî taría a acestoru-a amu intaritu acestu manifestu alu nostru cu subscriptiunea manei nostre sî cu sigilulu santului monasteriu dein Alb'a Julia sî cu sigilele proprie usuali. Alb'a Julia in 5 Septembre, anulu 1700.

tur. Quapropter iisdem prorsus juribus ac privilegiis, quibus ejusdem S. Matris Ecclesiae presbyteri ex Indulto sacrorum canonum, necnon Divorum quondam Regni Hungariae Regum utuntur, Nos quoque juxta praenominatum Suae Sacratissimae Caesareae Regiaeque Mttis Decretum, necnon Eminentissimi Archiepiscopi amodo et deinceps, uti ejusdem commembra, frui ac gaudere volumus. In cujus majorem fidem ac robur praesens manifestum Nostrum propriae Manus Syngrapha, nec non sigillis tam Monasterii Nostri Albensis, quam propriis usualibus communimus.

Albae Juliae 1700 Die 5a Septembris.

Archiepiscopus Athanasius.

Folgen die Unterschriften von 54 Protopopen und 1563 Priestern.

Doch der große Metropolit begnügte sich nicht damit, die Rückkehr seiner Nation zur wahren Kirche Christi auf diese Weise besiegelt zu haben. Er schritt auch alsogleich an das schwierige Werk einer durchgreifenden Regeneration derselben, und veröffentlichte noch am nämlichen Tage 28 sehr beachtenswerthe Disciplinarcanones, die, verbunden mit den Berichten der Missionäre in den erwähnten Annalen, einen klaren Einblick in die damaligen kirchlichen Zustände jenes Landes gewähren[1]).

Waren die Feinde der Kirche vorher so unermüdlich gewesen, immer neue Schwierigkeiten gegen die Anerkennung und Durchführung der hl. Union zu erheben, so stand zu erwarten, daß sie auch nachher nicht ruhen würden, das glücklich vollzogene Werk mit dem Aufgebot aller Kräfte anzugreifen und wo möglich wiederum zu zerstören. Doch Dank der hohen Protektion, die ihr Kaiser und Primas angedeihen ließen, erfreute sich die griechisch-katholische Kirche rumänischer Nation einer gesicherten Existenz und konnte auch so, canonisch geordnet, immer mehr innerlich erstarken. Ueber die allerhöchsten Gnadenerweisungen finden wir in den mehr erwähnten Annalen zum Jahr 1701 folgende Aufzeichnungen vor: Obtento a Caesarea Majestate Decreto cautum, ne schismaticus graeci ritus patriarcha praesumeret posthac per Hungariae regnum visitare, rudemque plebeculam contra ritum catholicum partim animare, partim ad ultimum usque nummum exsugere: quorum utrumque impune hactenus actitabatur. Praeterea episcopo Valachorum in Transsylvania nova pro se suisque sacerdotibus impetrata a Caesare privilegia typisque vulgata: ipsi vero antistiti torques aureus, geminis ejus comitibus, sacerdoti uni, alteri saeculari, nummus ejusdem metalli (pretiosum favoris Caesarei monumentum) a Sua Majestate est collatus. Priori etiam Eminentissimus Dominus a Kollonicz crucem addidit adamantibus radiantem. Valuit hic splendor non modice ad conciliandam viro ampliandamque apud subjectam illi plebem numerosissimam auctoritatem: quam tamen uti

[1]) Rumänisch bei J. M. Moldovanu, Acte sinodali, tom. 2, pp. 119—123.

et felicem hunc desideratae demum unionis progressum eversum ibat vaferrimus animarum hostis, foeda contra eam excitata procella in haud levem aliquando eruptura tempestatem, ni aula Caesarea coactas nubes tempestive discussisset, ac inquieta turbatae pacis ingenia custodia coercuisset: unde non modo nullum novellae unioni detrimentum, sed amplior longe promotio; quam cernerent Caesarea ab Aquila tam strenue propugnari. Larga porro et aeris et sacrae supellectilis subsidia iisdem graeci ritus sacerdotibus submissa magnam sane habuere vim stabiliendae pietatis.

Hiezu kam noch die mit Diplom vom 19. März desselben Jahres zu Gunsten der Union getroffene dreifache Anordnung, erstlich, daß die unirte rumänische Kirche am jeweiligen Fürst-Primas des Reiches einen ihr allerhöchst bestellten, mächtigen Schirmer und Schützer besitze; dann daß ihre Oberhirten einen des canonischen Rechtes kundigen Theologen rit. lat. als Rathgeber und Helfer an die Seite bekämen — ähnlich dem canonicus a latere der lateinischen Bischöfe; und drittens endlich, daß der calvinische Katechismus entfernt, und dafür ein katholischer gedruckt und verbreitet würde. Auf die heilsamen Wirkungen der zwei ersten Bestimmungen haben wir schon früher hingewiesen[1]). Was die letzte Bestimmung angeht, so machte sich der oben genannte P. Paul Baranyi alsogleich daran, einen den Bedürfnissen seiner griechisch-katholischen Landsleute angepaßten Katechismus in rumänischer Sprache zu verfassen, der auch schon binnen Jahresfrist in Karlsburg erschien[2]).

Dem Andenken des großen Athanasius setzte sein würdiger Nachfolger, der jetzige griechisch-katholische Metropolit, Dr. Johann Ev. Vancea, am 28. Juli 1878, am Orte selbst, wo jener die letzte Unionssynode gefeiert und endlich seine Grabstätte gefunden, ein herrliches Monument aus Marmor mit einer rumänischen Inschrift folgenden Inhalts: Stehe still, o Wanderer, und verehre hier die irdischen Ueberreste des Apostels der Rumänen, Athanasius I. Angelu, welcher, geboren zu Ciugudu bei Karlsburg, und am 22. Januar 1698 zum Erzbischof und Metropoliten geweiht, das von seinem Vorgänger Theophil begonnene Werk der heiligen Union mit der hl. Römischen Kirche fortgesetzt und auf der am 4. September 1700 gefeierten Plenar-Synode vollendet, und dann, als unirter Metropolit, seine Kirche mit apostolischem Eifer regiert hat bis zum J. 1714[3]),

---

[1]) Bd. 3, S. 805; Bd. 4, S. 192.

[2]) Vgl. Stoeger, S. J., Scriptores Provinciae Austriacae S. J. p. 21.

[3]) Soll wohl heißen 1713; denn schon am 9. November dieses Jahres fand die Nationalsynode statt, auf welcher der langjährige Sekretär des Verstorbenen einstimmig zum Nachfolger gewählt wurde, wie aus dem noch ungedruckten Synodalberichte an den Primas Kardinal Christian August von Sachsen hervorgeht.

wo er, reich an Verdiensten wie um die hl. Union und die Kirche, so auch um die Nation und das Vaterland, im Herrn entschlafen und an diesem Orte begraben, einer glorreichen Auferstehung von hieraus entgegensieht[1]). Nilles S. J.

Zum Studium des h. Thomas von Aquin. Um nach den Absichten des hl. Vaters das Aufblühen der christlichen Philosophie zu fördern, beschloß in Oberitalien ein Verein von Gelehrten, Nuntius Signoriello und Petrus Antonius Uccelli an der Spitze, die Herausgabe einer neuen lateinischen Monatschrift unter dem Titel: Divus Thomas, commentarium academiis et lycaeis scholasticam spectantibus inserviens. Der Verein beabsichtigt in dieser Monatschrift die Lehre des h. Thomas getreu darzulegen und ihren Einfluß auf die Förderung der Wissenschaft und der Religion an das Licht zu setzen. Von den 16 Seiten in Groß-Quart, die jedes Heft umfassen soll, wird die Hälfte der Erläuterung eines Werkes des großen Lehrers gewidmet; der übrige Theil ist für die Darlegung und Erklärung irgend eines wichtigeren oder schwierigeren Lehrpunktes für Geschichtliches und Kritisches über Erklärer oder Gegner des h. Thomas, oder für Besprechung der neuen diesbezüglichen Erscheinungen bestimmt. Auch wird die Monatschrift es sich zur Aufgabe machen, über den Fortgang der thomistischen Studien Bericht zu erstatten, die Errichtung „thomistischer Academien" zu empfehlen und die von ihnen gelieferten Arbeiten auszugsweise oder ganz zu veröffentlichen. Das Unternehmen hofft insbesondere den Seminarien ersprießliche Dienste zu leisten und allenfalls den Abgang mündlicher Vorträge über Thomas von Seite eines Lehrers zu ersetzen[2]).

Wir erwähnen hier auch der in jüngster Zeit in Linz erschienenen „Reflexionen zur Encyklica Aeterni Patris"[3]), die gleichfalls die Förderung

---

[1]) Im rumänischen Original lautet sie also: Peregrine! stai aici si venereza osamentele Apostolului Romaniloru Atanasiu I Angelu, nascutu in Cugudu langa Belgradu, carele la 22 Januariu 1698 consecratu de Archi-Episcopu si Mitropolitu a continuatu actulu santei uniri cu s. Basereca Romana inceputu de Theofilu antecesorulu seu, si la complinitu in Sinodulu mare celebratu la 4. septembre 1700, dupa acea ca Metropolitu rinitu si a gubernatu Basereca Sua cu zelu Apostolicu, pana la anulu 1714, candu plinu de merite pentra santa Unire si Basereca, pentru natiune, si patria, repausandu in Domnulu fu inmormentatu aci, unde-si asteapta gloriosa inviere.

[2]) Man abonnirt auf die genannte Zeitschrift unter der Adresse: Tipografia G. Tedeschi. Piacenza. Italia. (Preis 5 Lire).

[3]) Reflexionen zur Encyklica Aeterni Patris über die Wiedereinführung der christlichen Philosophie in die kathol. Schulen nach dem Sinne des englischen Lehrers des h. Thomas v. Aquin von Dr. M. Fuchs, Prof. der Theologie am bischöfl. Priesterseminarium in Linz. Mit einer Vorrede von Dr. M. Hiptmair, Prof. am nämlichen Seminar. Linz, Ebenhöch, 1880. 82 S.

des Studiums der Philosophie im Geiste des h. Thomas zum Zwecke haben. Diese Schrift ist ihrer ganzen Anlage nach für weitere Kreise bestimmt und befaßt sich daher nicht mit tiefgehenden principiellen Erörterungen, enthält aber sehr gute Bemerkungen über die Nothwendigkeit einer eifrigeren Betreibung der philosophischen Studien und die Vorzüge des Philosophie des h. Thomas. Zugleich bespricht sie die Frage, inwiefern wir nach den Absichten des h. Vaters „zu Thomas zurückkehren sollen", d. h. in wie weit das Ansehen des hl. Thomas als maßgebend zu gelten habe. Die Commentirung der Worte der Encyklica: „Si quid cum exploratis posterioris aevi doctrinis minus cohaerens" etc. (S. 63 f.) scheint über das Ziel hinauszugehen. Naturwissenschaftliche Theorien hypothetischen Charakters sind darunter sicher nicht verstanden[1]). Man kann auch nicht sagen, daß in naturphilosophischen Fragen immer vor Allem die Stimme der Neuzeit gehört werden müsse, wie der Verf. mit Berufung auf Tongiorgi behauptet; denn so hoch man auch die Resultate, welche die moderne Forschung auf induktivem Wege erzielt hat, anschlagen muß, so kann doch nicht geleugnet

[1]) Die „Reflexionen" machen insbesondere zwei Fragen namhaft, in deren Beantwortung man dem h. Thomas nicht folgen könne, die Frage über die Wesensbestandtheile der Körper und die über die Thierseele. Bezüglich der erstern hat der Verf. zu wenig beachtet, daß ebensowenig die Existenz von Atomen als das Vorhandensein jener constitutiven Principien, aus denen das morphologische System den Körper bestehen läßt, durch die Erfahrung direkt bezeugt werde. Hinsichtlich der erstern glaubt der Verf. die peripatetische Lehre, „daß die Seele der Thiere aus der Materie gezogen, dennoch aber in den sogenannten vollkommenen Thieren einfach, in den unvollkommenen Thieren aber zusammengesetzt sei, sowie überhaupt die Unterscheidung der Thiere in vollkommene und unvollkommene" als nicht haltbar bezeichnen zu müssen. Allein der Unterscheidung der Thiere in niedere und höhere, die sich von der genannten wenig unterscheidet, wird die Naturwissenschaft niemals entrathen können. Die Einfachheit der Thierseele läßt sich mit der sog. eductio e materia leicht vereinbaren, wenn diese nur recht verstanden wird. In den niedern Thieren ist die Seele nach Thomas theilbar, nicht an sich, als ob sie in quantitative Theile zerlegt werden könnte und somit aus solchen zusammengesetzt wäre, sondern per accidens, insofern nämlich der Körper getheilt wird, den sie informirt. Ich weiß wahrhaftig nicht, ob die neuere Wissenschaft in der Erklärung der Erscheinungen, welche Thomas vor Augen hatte, glücklicher ist, als der h. Lehrer. Was hat denn überhaupt die neuere Zeit bezüglich der Seelenfrage geleistet? Wenn man sich erinnert, wie manche eine Mehrheit von Seelen im Thiere annahmen und unter andern auch eine eigene „Schwanzseele" requirirten, wie Pflüger einem Kätzchen durch Durchschneidung des Dorsalmarkes zwei Seelen ertheilt haben wollte, wie R. Wagner selbst der „unsterblichen Seelensubstanz" Theilbarkeit zuerkannte, während andere der Seele ganz ent-

werden, daß die Gegenwart nur zu oft die Tragweite der Induktion überschätzt und die metaphysischen Principien bei Seite setzt, folglich auch zu keiner haltbaren Naturphilosophie zu gelangen vermag, ja nicht selten die abenteuerlichsten Folgerungen zieht. Im Uebrigen sind wir mit den Auseinandersetzungen der Broschüre ganz einverstanden und wir müssen dem Verf. namentlich darin beistimmen, daß die Encyklica etwas anderes verlangt, als etwa blos die philosophische Behandlung irgend eines theologischen Faches. Nach den Intentionen des Papstes sollen eben die philosophischen Disciplinen nach dem Sinne des h. Thomas in den katholischen Schulen gepflegt und dadurch auch die richtigen Principien für die Behandlung der übrigen Fächer gewonnen werden. Wird dieses vernachlässigt, so ist Gefahr, daß die speculative Behandlung theologischer Fragen nach und nach in eine ganz schiefe Richtung geräth, wie die Geschichte der Theologie seit dem Bruche mit der Scholastik beweist, und die Schüler erlangen nicht Vorbildung genug, um bedenkliche Ansichten und Systeme, mit denen sie früher oder später zufällig bekannt werden, mit einiger Sicherheit beurtheilen zu können.

Wir haben unsererseits schon im Beginne dieser Zeitschrift bei Besprechung der Aufgabe der katholischen Wissenschaft in der Gegenwart auf die Nothwendigkeit hingewiesen, der Pflege der Philosophie eine besondere Aufmerksamkeit zuzuwenden und dabei auf die Vorzeit zurückzugehen (1. Jahrg. S. 46 ff.). Wenn wir damals auf die Fruchtlosigkeit der Vorschläge mancher Philosophen, der unleugbaren Uneinigkeit und Zerfahrenheit auf einem andern Wege ein Ende zu machen, hinwiesen, so können wir das auch heute noch thun; denn trotz aller Vorschläge wird das Uebel nur immer größer und offenkundiger. Nur dadurch kann ein gedeihlicher Fortschritt zu Stande kommen, daß man vor Allem mit den schon längst entwickelten und gesicherten Principien der christlichen Philosophie sich recht vertraut macht, und von da aus den allerdings in vielfacher Hinsicht über das Mittelalter hinausgehenden Anforderungen der Gegenwart gerecht zu werden trachtet, nicht aber umgekehrt zuerst in ein einseitiges und bedenkliches System der Neuzeit sich hineinlebt, und dann die Grundlehren der Scholastik in entsprechender Weise umdeutet. Dies Letztere sei bemerkt, weil man in Italien

---

behren zu können glauben, wird man kaum behaupten dürfen, daß der Standpunkt des mittelalterlichen Coryphäen so ganz überholt ist. Zum Ueberfluß kann noch an die neueste Entdeckung der Seele im Reiche der Duftstoffe durch Gustav Jäger erinnert werden. Mit Recht bemerkt der „Katholik“ (60. Jahrg. S. 88) bei Besprechung dieser Entdeckung: „Das Grundübel unserer Zeit ist die Emancipation der Naturwissenschaft, wie der Psychologie und Ethik von der Metaphysik; und die Metaphysik hat ihre Herrschaft verloren, weil sie aufgehört hat, in dem geoffenbarten Glauben das höhere Licht zu erkennen, welches ihre dunklen Probleme durchdringt“.

sich gar sehr bemüht, den Rosminianismus mit den Lehren des hl. Thomas im vollsten Einklang zu finden (vgl. Civiltà, 17. Jan. 1880, S. 200 ff.), wie denn auch in Deutschland W. Rosenkrantz sich in Uebereinstimmung mit den Meistern der Scholastik wußte, während doch jeder Unbefangene einsehen muß, daß der Schüler förmlich betrogen ist, wenn ihm die Philosophie des englischen Lehrers durch eine Rosminianische oder Rosenkrantz'sche Linse zur Ansicht geboten wird. W.

Woher stammt Stella Maris? — Unter dieser Aufschrift bringt das erste Heft des laufenden Jahrganges der in Linz erscheinenden Theologisch-praktischen Quartalschrift S. 58—64 eine kleine Abhandlung aus der Feder des Herrn Professor P. Placidus Steininger in Admont, welche die Frage nach dem Ursprunge jenes später so beliebt gewordenen Epithetons der jungfräulichen Gottesmutter in einer Weise beantwortet, die vielfach auf den ersten Blick überraschen wird, nichtsdestoweniger aber das Richtige trifft[1].

„Stern des Meeres" ist zunächst und ursprünglich nicht eine bildliche Bezeichnung der Stellung und Würde der allerseligsten Jungfrau — ipsa, schreibt der h. Bernhard, est praeclara et eximia stella super hoc mare magnum et spatiosum necessario sublevata, micans meritis, illustrans exemplis —, sondern bloße Uebersetzung und etymologische Erklärung des Namens Maria. Dieselbe begegnet uns zuerst beim h. Hieronymus in seinem liber interpretationis hebraicorum nominum. Aus der bunten Mannigfaltigkeit von Deutungsversuchen des Namens Maria, welche hier zusammengestellt werden, sind die drei bekanntesten offenbar nahe mit einander verwandt und weisen unverkennbar auf Einen und denselben Ursprung hin. Es sind dies die Deutungen amarum mare, smyrna maris und stella maris. Dieselben können schlechterdings nur in der Weise entstanden sein, daß man (willkürlich und unrichtig, aber nach einer den Alten sehr geläufigen Etymologisirungsmethode) das Wort mirjâm, die hebräische Form des Namens Maria, in zwei Theile zerlegte und als zusammengesetzt ansah aus mr und jm. jm ward „Meer" übersetzt (jâm), mr aber entweder „bitter" (mar) — amarum mare —, oder „Myrrhe" (môr) — smyrna maris — oder endlich „Tropfen" (mar: Is. 40, 15). Mar (Tropfen) ist im Alten Testamente ἅπαξ λεγόμενον. und wird Is. 40, 15 in der sog. Itala sowohl wie in der Vulgata nicht etwa durch gutta wiedergegeben, sondern durch stilla. Es dürfte sonach jeder Zweifel ausgeschlossen sein. Hieronymus, der die Deutungen stella maris und amarum mare als von ihm herrührend bezeichnet, hat nicht stella maris geschrieben, sondern stilla maris. Stella maris ist „ein alter Schreibfehler".

So weit Herr P. Steininger. Ich erlaube mir noch einige Nachträge.

S. 62, Anm. 3 bemerkt Herr P. Steininger: „Zwei Codices unserer Bibliothek (aus XIII. u. XII. Jahrh.), die ich eingesehen habe, weisen

[1]) Vgl. die Schlußbemerkung der Redaktion.

deutlich stella maris schon auf". — An jener Stelle des liber interpretationis hebraicorum nominum (zu Matth. 1, 16), an welcher Hieronymus seine eigene Ansicht dahin abgibt, sonare Mariam stellam maris sive amarum mare, hat ein codex babenbergensis saeculi IX. exeuntis bei P. de Lagarde Onomastica Sacra II, 34 nicht stellam, sondern stillam.

Von Hieronymus aus abwärts die kirchliche Literatur verfolgend, treffen wir das stella maris, so viel ich weiß, zuerst bei Isidor von Sevilla (gest. 636) wieder an, zunächst als Uebersetzung des Namens Maria, dann auch als Epitheton der Trägerin dieses Namens. Der Hymnus Ave maris stella wird zwar gewöhnlich dem im Anfange des siebenten Jahrhunderts als Bischof von Poitiers gestorbenen Dichter Venantius Honorius Clementianus Fortunatus zugeschrieben, ist aber aller Wahrscheinlichkeit nach viel jüngeren Datums; vgl. A. Ebert, Geschichte der christlich-lateinischen Literatur von ihren Anfängen bis zum Zeitalter Karls des Großen, S. 509, Anm. 5. Der „Schreibfehler" oder Lesefehler dürfte also dem h. Isidor zur Last fallen, oder vielmehr er dürfte das stilla maris bei Hieronymus für einen Schreibfehler gehalten haben, und die volle Antwort auf die Frage: Woher stammt stella maris? würde lauten: Aus einer vermeintlichen Correctur Isidor's.

Herr P. Steininger wird seine Mühe nicht für verloren halten, sondern nur einen neuen Beweis für die Richtigkeit seiner Ansicht darin begrüßen, wenn er nachträglich erfährt, daß dieselbe auch schon von anderer Seite, aber allerdings an entlegener Stelle, ausgesprochen worden ist. Der Jahrgang 1877 der Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft enthält S. 183—35 „Beiträge zur vergleichenden Mythologie aus der Hagada" von M. Grünbaum. Gelegentlich heißt es hier S. 292: „Wenn wiederum Isidor den Namen Maria mit Stella maris übersetzt und letzteres auch als Epitheton gebraucht (Orig. 7, 10. 1. De ortu et obitu patrum VII, 1285, ed. Migne), so ist dieses allerdings aus Hieronymus genommen, aber zugleich ein Zeugniß für das hohe Alter einer falschen Lesart; denn das Stella maris bei Hieronymus (Onom. sacra p. 14, 62) ist ohne Zweifel Stilla maris (mar jâm) zu lesen, wie auch die anderen Erklärungen: Smyrna maris, amarum mare deutlich zeugen, daß Hieronymus die verschiedenen Bedeutungen von mr im Auge hatte, darunter auch mar, Tropfen".

Im Uebrigen eigne ich mir gerne die Worte an, mit welchen Herr P. Steininger seine Abhandlung beschließt: „Sei dem nun wie immer, ich werde, so lang ich lebe, nicht aufhören, Maria als stella maris zu grüßen, denn tief in die Seele ist mir die Mahnung des h. Bernhardus eingedrungen: Si insurgant venti tentationum, si incurras scopulos tribulationum: respice stellam, voca Mariam! Si jactaris superbiae undis, si ambitionis, si detractionis, si aemulationis: respice stellam, voca Mariam!" (De laudibus Virginis Matris hom. I. §. 17.).

München. Bardenhewer.



Es ist unverkennbar, daß die Form Stilla maris nach den obigen Ausführungen mit einiger Wahrscheinlichkeit als die ursprüngliche betrachtet werden kann. Immerhin aber möchten wir darauf aufmerksam machen, daß Prof. Lauth in der autographirten Schrift: Moses-Osarsiph-Salichus u. s. w. (München 1879) ein nach seiner Erklärung von Moses und dessen Verwandten herrührendes hieroglyphisches Denkmal mittheilt, auf welchem eine knieende weibliche Figur mit der Ueberschrift: Minur-juma und dem Ideogramme eines Sternes nach Minur vorkommt. Sollte jene Figur auch nicht, wie Lauth annimmt, Maria (Mirjam), die Schwester Mosis, darstellen, so wäre jedenfalls die Existenz eines Frauennamens Minurjuma oder Minurjam erwiesen, dessen semitische Bedeutung nur Stella maris sein könnte. Wäre es nicht möglich, daß die Variante Stilla maris von jenem Kenner des Hebräischen herrührte, welcher, wie Lagarde nachgewiesen hat, an den Schriften des h. Hieronymus Korrekturen vornahm? Nach einer freundlichen Mittheilung aus Rom haben alle vatikanischen Handschriften des Hieronymianischen Onomastikum (auch Cod. 1471 aus dem 10. oder 11. Jahrh.) stella maris. D. Red.

Ursprung der Fioretti des heil. Franz von Assisi. Wer hätte die anmuthigen Erzählungen der Fioretti über S. Franziskus und seine ersten Schüler mit Verständniß gelesen, ohne an der reinen Himmelsluft derselben, an der mit Tiefsinn gepaarten Kindlichkeit der handelnden Personen, an ihrer scherzenden Besiegung alles Irdischen Genuß und Erhebung geschöpft zu haben?

Dem Geschmacke der Renaissance allerdings wollte die hohe Einfalt und Natürlichkeit dieses Meisterwerkes mittelalterlicher Literatur nicht munden. Die Fioretti verfielen beinahe der Vergessenheit. Wiewohl sie ehemals so populär waren, daß nach dem ersten Drucke derselben (1472 zu Mailand) noch fünfzehn andere Druckausgaben bloß in den übrigen Dezennien des nemlichen Jahrhunderts erschienen, wurden sie im sechszehnten Jahrhundert verhältnißmäßig sehr selten aufgelegt; ja die Crusca hat 1612 in ihrem Vocabolario das goldene Büchlein nicht einmal angeführt. In neuerer Zeit hat sich dasselbe jedoch wieder allgemeine Verbreitung errungen, besonders seit der mit großer Sorgfalt und Hingebung gearbeiteten Ausgabe des Oratorianers A. Cesari (1822), welcher wegen seines Erfolges sogar zu sagen pflegte, er sterbe gerne mit diesem seinem Buche unter dem Kopfkissen. Auch in deutscher Sprache wurde es seitdem zugänglich.

Gegenüber der großen Meinungsdivergenz italienischer Literarhistoriker über den Ursprung der Fioretti sucht E. Alvisi in dem Archivio storico italiano (tomo IV. disp. VI. 1879, p. 488 ss.) eine kritisch stichhaltige Annahme zu begründen; und sein Resultat dürfte nicht bloß für die Werthschätzung des historischen Gehaltes der Schrift, sondern auch für ihre dringend erforderliche Textverbesserung von Wichtigkeit sein. Nach Alvisi läßt sich zunächst nicht mehr die Meinung festhalten, welche von einigen Aelteren

vertreten wurde, das Buch sei als italienisches Original, und zwar als Compilation aus den drei hauptsächlichen lateinischen Legenden der ältesten Franziskanerzeit, im dreizehnten und vierzehnten Jahrhundert geschrieben worden. Es finden sich darin allerdings unleugbare sachliche Berührungen sowohl mit der Franziskuslegende des Tommaso da Cellino, als mit der „Legende der drei Gefährten" des Heiligen, Leone, Ruffino und Angelo, wie auch mit der vom heil. Bonaventura verfaßten Vita; jedoch schon die Eigenart der Form lehnt einen eigentlichen Ursprung aus diesen Schriften entschieden ab. Nicht minder unbegründet ist die Hypothese neuerer Franziskanerschriftsteller, welche, ebenfalls in der Voraussetzung, die Fioretti seien italienisches Original, den Verfasser derselben in der Person eines Florentiner Franziskaners Giovanni de' Marignolli, seit 1354 Bischof von Bisignano, suchten.

Dagegen stellt Alvisi unter Benützung von Fingerzeigen Cavalieri's nicht bloß eine lateinische Urschrift für den Haupttheil der Fioretti (ohne ihre Anhänge Delle stimate etc.) fest, sondern weist auch als diese Urschrift, welche nicht selten allzuwörtlich übersetzt sei, das ungedruckte Floretum des Franziskaners Ugolino da Monte Giorgio nach. Dieser Ugolino starb nach 1322, und sein Floretum, wahrscheinlich sein erstes Werk, wurde vielfach von dem Franziskanerannalisten Wadding als achtbare historische Quelle benützt.

Schon der ausführliche Titel der Fioretti, . . Fioretti, miracoli ed esempli divoti del glorioso poverello di Cristo messer santo Francesco e d' alquanti suoi santi compagni etc. stimmt auffällig mit dem langen Titel des Floretum überein. Von den 53 Capiteln der Fioretti aber decken sich mit dem Floretum nicht weniger als 40, die offenbar aus ihm entnommen sind. Andere 9 lassen ihren Ursprung aus anderen Schriften des nemlichen Ugolino nachweisen. Der italienisch schreibende Zusammensteller, welcher nach diesen Vorlagen von Ugolino arbeitete, mag nach Alvisi recht wohl der obengenannte Florentiner Giovanni de' Marignolli gewesen sein; der reine und vollkommene Charakter der Sprache läßt wenigstens durchaus auf die bocca Toscana schließen. Aber gegen ihn als selbstständigen Urheber spricht außer dem Obigen speziell noch der Umstand, daß ein Florentiner kaum so, wie es in den Fioretti geschieht, mit Uebergehung der toskanischen Ordensgeschichte sich auf den umbrischen Boden und dessen heilige Söhne des Ordens eingeschränkt haben würde. Uebrigens nennt sich in dem Büchlein selbst der eigentliche Verfasser Ugolino, an einer Stelle, die man bisher in den Ausgaben durchweg schlecht gelesen hat. Im Cap. 45 muß es nemlich heißen: Et queste cose recitò a me frate Ugolino il detto frate Giovanni etc., nicht aber Et tutte queste cose recitò a me frate Ugolino. Il detto frate Giovanni etc. Der lateinische Text des Floretum liest ebenfalls: Et omnia predicta retulit michi fratri Hugolino ipse frater Johannes etc.

G.

Zu den neuen Publicationen über Savonarola. Wird Savonarola heilig gesprochen werden? Sein neuester Biograph P. Emmanuel Ceslas Bayonne hofft dasselbe und möchte es durch sein Buch anbahnen.[1]) Er glaubt auf Grund alter und neuer Dokumente den Beweis geliefert zu haben, der Dominikaner von Florenz sei „ein Prophet, ein Apostel und ein Martyrer für jene Kirchenerneuerung, welche im folgenden Jahrhundert durch das Concil von Trient durchgeführt wurde“ (p. 406). In einem größeren Werke, das nachfolgen soll, will er diesen Satz noch ausführlicher und eingehender begründen.

Es müßten die neuen Dokumente über Savonarola Mittheilungen bringen, durch welche die bisher bekannten Quellen ganz wesentlich ergänzt oder verbessert werden, wenn wirklich eine so glänzende Ehrenrettung möglich sein sollte. Die älteren Dokumente wenigstens scheinen durchaus die in der katholischen Literatur geläufige Beurtheilung zu rechtfertigen, wonach „der sittlich tadellose Savonarola in seinem fanatischen Eifer zu weit ging.“ „Seine phantastische Anlage und sein visionäres, excentrisches, das klare Denken zurückdrängende Geistesleben, verbunden mit äußeren, gewaltigen Eindrücken haben“ nach Hergenröther „seine Verirrungen, deren größte der Ungehorsam war, begünstigt.“ (Kirchengeschichte II., 132. 2. Aufl. 1880). Allein die neuen Akten besitzen die bezeichnete Bedeutung keineswegs[2]). A. Cosci, welcher in zwei Heften des Archivio storico italiano neuestens ausführlich darüber berichtet hat, schließt sein Referat mit Recht: „Sie geben allerdings eine Anzahl neuer Notizen, verbesseren einige Daten und erweisen verschiedene nebensächliche Auffassungen als unrichtig. Aber das Gesammturtheil über S., wie es sich Jeder mit Hülfe des bisher Erschienenen hat bilden können, bleibt dasselbe.“[3])

Schon aus diesem Grunde werden Manche mit uns gegen den Standpunkt Bayonne's von vorneherein Mißtrauen haben und der Meinung sein, daß so sehr auch Bemühungen um Zerstörung des aufgezwungenen lügenhaften Glorienscheines S.'s als eines Vorläufers Luthers anzuerkennen sind, dennoch in der Reaktion zu weit gegangen werden könne.

Bayonne beansprucht für seinen Helden gleiche Behandlung, wie für Jeanne d'Arc, deren Beatification damals, als er schrieb, in Rom bean-

[1]) Étude sur Jérôme Savonarole d'après de nouveaux documents (Paris 1879, Poussielgue).

[2]) Es kommen in Betracht die Publicationen von C. Lupi aus Pisaner Dokumenten und von A. Conti bes. über das Verhältniß Savonarola's zu den Franziskanern, beide im Archivio stor. ital. serie III. tomo 13., von A. Capelli aus diplomatischen Correspondenzen in den Atti e memorie della deput. di storia patrja per le prov. Modenesi e Parmensi tomo 4., und von A. Gherardi und C. Bayonne (dem Verf. obigen Buches) in dem Werke Nuovi documenti e studi intorno a Girolamo Savonarola, Firenze 1878, Carnesecchi.

[3]) Archivio stor. ital., serie IV. tomo 4. 1879 disp. 5. 6. (p. 465).

tragt war. Ein mißlicher Anspruch. Er wußte nicht, daß nach einigen Monaten die Einleitung des Processes über Jeanne d'Arc abgelehnt werden sollte; ebenso wie die von Sanguinikern für die Beatification des Columbus angeregten Schritte erfolglos waren.

1. Die Hochschätzung und Verehrung gegen Savonarola nach seinem Tode. Ein zu großes Gewicht wird zunächst auf die Verehrung gelegt, welche S. selbst von Päpsten und Heiligen gefunden habe. Prüft man die bezüglichen Thatsachen, dann scheint in Wirklichkeit kaum ein Grund vorhanden weder für den Enthusiasmus, mit welchem jüngst die Revue cathol. von Löwen (1879, I. p. 419 ss.) von diesen Ehrenerweisen gesprochen, noch für den Ernst, welchen der französische Historiker l'Epinois, trotz seiner Zweifel an dem Bayonne'schen Endresultat, denselben beimißt (Revue des questions historiques 1879, I, p. 587 ss). Was haben denn die Päpste S. zu Ehren gethan? Paul IV. hat erklärt, seine Schriften nicht als dogmatisch irrthümlich verurtheilen zu wollen, worüber der hl. Philippus Neri seine Freude ausdrückte. Allein es konnte von Paul gar nicht anders gehandelt werden. S. war dem katholischen Dogma als solchem in der Theorie stets treu geblieben, und über die Anerkennung dieser Wahrheit werden sich eben alle Gutgesinnten mit dem hl. Philippus gefreut haben. — Julius II., heißt es, hat sich gegen die Maßnahmen seines Vorgängers Alexander VI. wider S. ausgesprochen. Julius II. hat jedoch bekanntlich viele, auch recht wohl begründete Regierungshandlungen Alexanders getadelt. Man weiß, wie abgeneigt er diesem Papste war, unter dessen Pontificat er zehn Jahre in freiwilliger Verbannung weilte.

Hat aber nicht Benedict XIV., der gelehrte Kanonist „den Namen S., gegen den er die höchste Achtung trug, in den Katalog der Heiligen, der seligen Diener Gottes und anderer durch ihre Frömmigkeit ehrwürdigen und berühmten Personen aufgenommen?“ Eine Ueberraschung wurde uns zu Theil, als wir den citirten „Katalog der Heiligen u. s. w.“ aufschlugen (Opp. Benedicti XIV. edit. Romae 1751, tom. VIII. p. 360) und nichts Anderes fanden, als ein Nachschlageregister zu den in Benedicts Werk De beatificatione etc vorkommenden berühmten Personen, über deren Heiligkeit gehandelt wird. In dieses Register hat sich aber sogar Abälard mit einem Hinweis verirrt. Bei Hieronymus Savonarola fehlt hier nicht blos jeder Zusatz, wie servus dei, sondern an der Stelle des Werkes, auf welche bei seinem Namen verwiesen wird (lib. 3. c. 25. n. 20), heißt es u. A. ausdrücklich: Jene Meinung, die das Todesurtheil gegen S. für ungerecht hält, ist unrichtig (vero fundamento destitui); es ist vielmehr durch rechtmäßige Belege und durch das Geständniß des Schuldigen selbst erwiesen worden, daß er den Befehlen des Papstes den Gehorsam verweigert und anderer Uebertretungen sich schuldig gemacht hat, von denen Raynaldus handelt. (Annal. ad. a. 1497 n. 17. ss., a. 1498 n. 10 ss). Weiterhin führt Benedict den interessanten Bericht aus, wie er in seiner früheren Stellung an der Kurie beim Seligsprechungsprozeß einer Dienerin Gottes

gegen die letztere geltend gemacht habe, es sei ihr Verehrung gegen S., also unbefugter und unkirchlicher Cultus vorzuwerfen. Man habe sich jedoch diesem Einwurf gegenüber aus gutem Grunde mit folgender Antwort zufrieden gegeben: Erstens eine rein private Verehrung, wie es jene gewesen, erscheine dann schon hinreichend motivirt, oder dürfe wenigstens nicht als Fehltritt angesehen werden, wenn man privatim sehr hohe Wahrscheinlichkeit besitze, daß die verehrte Person die ewige Seligkeit erlangt habe (satis est, ut maxime probabilis de ejus aeterna salute non desit opinio); zweitens aber dürfe man sich von S., der bei Vielen wegen früherer Tugend so angesehen gewesen, recht wohl das bezeichnete Urtheil bilden, da er nach Empfang der heil. Sakramente und des Segens Alexanders VI. seinen bedauerlichen Tod erlitten habe.

Außer dieser Stelle und einer zweiten mit der bloßen Mittheilung, daß Alexander VI. mit den Cardinälen gegen die geplante Feuerprobe der Mönche zu Florenz gewesen sei, findet sich bei Benedict XIV. über S. Nichts. So steht es um die Zeugnisse „großer Päpste."

Nun das Beispiel von „großen Heiligen," insbesondere von Philippus Neri, Katharina Ricci und Franziskus von Paula. Schon im Vorstehenden ist aus authentischem Munde gesagt, was solche Uebungen privater Verehrung allein strenge voraussetzen: Die wahrscheinliche Annahme von der Erlangung des Himmels. Ihre Beweiskraft mindert sich aber in unserem Falle noch mehr, wenn wir bedenken, daß man an dem Schauplatze des Wirkens S.'s noch lange unter dem überwältigenden Eindruck seiner Erscheinung lebte, und daß die ersten Biographieen von Burlamacchi und Pico mit ihren nachgewiesenen Unrichtigkeiten mehr Panegyriken begeisterterer Schüler und Freunde als historische Arbeiten waren. Sollen Philippus und Katharina von dieser zu ihrer Zeit noch so lebhaften Tradition ganz unbeeinflußt geblieben sein? Da sie Florentiner waren, soll sich in ihre Stimmung gegen S. nicht etwas von Familienüberlieferungen aus der durch S. bezauberten Heimath eingemischt haben? Ueber Franz von Paula aber wollen wir hier nur bemerken, daß sein für S. allerdings sehr rühmliches Schreiben bereits im J. 1479 abgefaßt wurde, also nicht weniger als 16 Jahre vor dem offenen Ungehorsam des letzteren.

2. Bedenken gegen Savonarola's Prophetenthum und Heiligkeit. Die Werkzeuge seiner Gnade rüstet Gott vor Allem mit Demuth aus. In engem Anschluß an die Kirche und deren oberstes Haupt, mag dasselbe persönlich wie immer beschaffen sein, sehen solche Auserwählte auch in der Regel nicht sowohl ihr persönliches Arbeiten und Kämpfen als den Hauch höherer Gnade und einen providentiellen Complex göttlicher Fügungen die gewünschten Früchte hervorbringen, so daß gegenüber dem mächtigen Segen, welcher sich an die Schritte der Kirche als hierarchischer Gemeinschaft heftet, ihre eigene schwache Subjectivität freiwillig und gerne zurücktritt.

Wie war dieses anders bei dem Mönch von Florenz! Von ihm gilt nicht was die Kirche von den heiligen Lehrern rühmt: In medio

ecclesiae aperuit os ejus (Deus). In einer Spannung vielmehr mit der Hierarchie, die zum vollen Bruche führt, will er seine unreifen, wenn nicht phantastischen Ziele der Kirchenreform erreichen. Er tritt hier mit seiner Subjectivität bis an die Spitze des politischen Einflusses und geräth aus der Bahn des eigentlich kirchlichen Wirkens heraus. Ueber den Charakter seiner Phrophetengabe aber, die er als fast unumschränkter Regierer einer Republik entwickelt, gestattet er dem Tribunal des päpstlichen Stuhles keine Prüfung. Ja er stürmt gegen den Erben der Würde des heil. Petrus, der leider allerdings selbst diese Würde nicht zu ehren weiß, und nachdem er nach erfolglosen Bitten und Vorstellungen excommunicirt ist, schreitet er in äußerster Verirrung bis zu den Versuchen, durch die Fürsten ein ökumenisches Concil zusammenzubringen und gegen den Papst seinen Spruch fällen zu lassen. — Konnte er denn wirklich bei diesen exorbitanten Schritten, bei diesem Ungehorsam und dieser Aufreizung, das unzweifelhafte Bewußtsein höherer Sendung besitzen und jene heilige Ruhe in der Brust bergen, die Gott seinen Berufenen zu schenken pflegt?

Die neuen Vertheidiger S.'s bezeichnen diese Handlungen wohl als das, was sie sind, als Verirrungen. Aber sie behaupten, er sei nur in gutem Glauben soweit gegangen; er sei entschuldbar fortgerissen worden von der einmal geschaffenen Lage, und das höhere Licht des Propheten habe nicht immer durch diese Nebel durchdringen können. Allein wir verzichten lieber auf die Annahme dieses Prophetenlichtes überhaupt. Wir glauben damit eher dem freilich immer noch geheimnißvollen Charakter geschichtlich näher zu kommen.

Nichts unglücklicher, als S. und seine Kirchenreform mit einem heil. Karl Borromäus und Ignatius von Loyola und ihren Thaten in Parallele zu bringen, wie es geschehen ist. Was hat das ruhig klare, von Gehorsam und Ergebung gegen Petri Sitz geleitete Wirken dieser Männer mit den Sturmrufen jenes Volksführers gemein, der alle Leidenschaften zu seinen Zwecken aufpeitscht und zuletzt denen, welche etwa stutzig und nachdenklich um Garantie für seine Mission fragen, nichts Andres aufweisen kann, als sein eigenes unfehlbares Orakel? Auch einem Alexander gegenüber hätten sich Heilige, wie Ignatius, ganz anders verhalten als S. Von der offenen Auflehnung S.'s abgesehen und nur von seinem öffentlichen Tadel gegen den Papst zu sprechen, so verkündigte Ignatius im Gegentheil den bekannten, und in jenen Jahren der Umwälzung doppelt beherzigenswerthen Grundsatz: Ist auch das Benehmen der Vorgesetzten schlecht, so erzeugt das Auftreten gegen sie in der Rede, besonders öffentlich und vor dem gewönlichen Volke, dennoch eher Unruhe und Aergerniß als Nutzen. Dagegen kann man Wirkung erzielen, wenn man den Oberen selbst, oder solchen, die zur Abhülfe berufen sind, darüber Vorstellungen macht (Exercitia spir. Reg. ad sent. cum Eccl. 10).

Um jedoch auf S.'s Prophetenthum mit einigen Bemerkungen einzugehen, so hob Alexander in dem Breve vom 21. Juli 1495, mit welchem er

S. wegen seiner visionären Predigten in freundlicher Weise nach Rom zur Prüfung citirte, mit Recht hervor, daß derselbe durch sein Auftreten die Gemüther in Verwirrung und die Seelen in Gefahr bringe (propter quae simplices hominas deviare possent a via salutis et obedientiae sanctae Romanae ecclesiae. Raynaldus ad a. 1497 nr. 19). Das Entscheidungsrecht über die Aechtheit prophetischer Gabe besitzt der heil. Stuhl unbestritten. Es war ein erstes Criterium für die Unächtheit des Geistes, der S. leitete, daß er unter eitlen Vorwänden dieser ihm strenge zur Pflicht gemachten Prüfung auswich. Ein andres Criterium bilden die Thorheiten, die er, so lange die willenlos ihm anheim gegebene Stadt seinen Geist ertrug, in Florenz hervorrief. Jene Procession von 1496 mit den Tänzen und dem Gesang von Kindern und Männern, worin sie Thorheit um Christi willen als das höchste Vergnügen priesen, kann wie so viele andere Scenen der neugebornen Einwohner die Besonnenheit ihres Propheten kaum empfehlen. Ferner gingen manche Prophezeiungen desselben, so zuversichtlich sie gesprochen waren, gar nicht in Erfüllung, wie z. B. die von der Bekehrung der Türken (s. Villari, Gesch. S.'s übers. 1868, I. S. 120; II. S. 52) und die von der Blüthe der Stadt Florenz nach dem Strafgerichte. Es befällt den Leser ein fast peinliches Gefühl des Mitleidens, wenn er in einem Schreiben S.'s an den Herzog von Ferrara vom 29. August 1497 die Verlegenheit wahrnimmt, in die ihn gewisse prüfende Anfragen des letzteren über Karl VIII. von Frankreich versetzt haben. (Capelli nr. 120; Villari II. p. 336).

Doch es läßt sich noch Anderes geltend machen. Eine Anzahl der Prophezeihungen, wie die über das Strafgericht gegen Florenz und Italien, dürfen trotz aller Einreden immer noch aus dem ungemein durchdringenden Schlußvermögen ihres begabten Urhebers hergeleitet werden Und eine weitere Klasse derselben gestattet eine viel zu vage und dehnbare Deutung, als daß sie Prophetieen genannt werden könnten.

Nur für einen bestimmten Kreis, nemlich solche aus der ersten, mehr ruhigen und lauteren Zeit seines Wirkens mag etwa, so man eben will, übernatürliche Inspiration angenommen werden. Eine wirkliche Begnadigung dieser Art konnte sich ursprünglich mit den heroischen Tugendübungen des Ordensmannes verbunden haben, aber dann durch verkehrtes Eingreifen menschlicher Thätigkeit fruchtlos gemacht und erstickt worden sein. Auf diesem dunklen Gebiet ist uns auch S.'s Buch über seinen prophetischen Beruf, das Compendium revelationum, eine nur schwache Leuchte. Er strengt sich darin an, die Aechtheit desselben zu erweisen, aber man hat nicht mit Unrecht gesagt, der Eindruck sei nach dem französischen Sprichwort: Qui s'excuse s'accuse.

Die politische Führerschaft S.'s, welcher die Prophetengabe zur Folie diente, diese Thätigkeit auf einem dem Ordensberufe fremden Felde, gibt ihre Stimme eher gegen als für höhere Mission ab. Die neuen Dokumente bestätigen, daß S. sich nicht etwa seinerseits auf das geistliche Gebiet zurückzuziehen suchte, sondern daß ebensosehr das politische Schalten ein von ihm

gesuchtes Element war. Jene politischen Parteien, welche Florenz zerfleischten, wuchsen wenn auch ungerufen auf den Spuren seines Weges empor, „und die Piagnoni und die Arrabbiati wären in der Stadt niemals aufgetreten, wenn S. nicht von Ferrara hergekommen wäre“ (Cosci p. 461). Mit vollem Recht erhebt P. Alexander VI. in seinen Schreiben an S. gegen Stiftung von Zwietracht Vorwürfe, und wie begründet die Worte des Kirchenhauptes sein mochten, erkennt man um so leichter, wenn man jenen dominirenden Einfluß S.'s als Asceten, feurigen Redners und hochgeschätzten Seelenführers in Erwägung nimmt, wie er uns z. B. durch folgende Stelle aus dem neu bekannt gewordenen Briefe von A. Ghivizano, dem Gesandten von Mantua in Florenz, geschildert wird: „Ein Mönch des heil. Dominikus hat alle diese Dinge (den Einzug der Franzosen in die Stadt) vorhergesagt. Er hat die Einwohnerschaft in solche Furcht versetzt, daß Alle sich der Frömmigkeit hingegeben haben und an drei Tagen der Woche nur Wasser und Brod, und an zwei nur Wein und Brod genießten. Die Mädchen und zum Theil auch verheirathete Frauen sind in Klöster geflohen, so daß man zu Florenz nur noch Burschen, Männer und alte Weiber sieht“ (Archivio stor. Lomb. an. 1. p. 331). Mit solcher Herrschaft über die Geister eine politische Diktatorenstellung verbunden, das mußte nothwendig unnatürliche und unerträgliche Verhältnisse erzeugen. Mit Nothwendigkeit wurden jene unseligen und unerträglichen Parteigetriebe und jene verhängnißvollen inneren Kämpfe hervorgerufen, deren Wogen den Volksführer zuletzt verschlangen. — Soll man wirklich an einen göttlichen Beruf S.'s zu dieser Führerschaft glauben?

Aber sein Ungehorsam gegen die oberste kirchliche Autorität ist, in seinem wahren Charakter angesehen, allein schon für das Urtheil über die angebliche höhere Sendung und Heiligkeit S.'s durchschlagend. Er erhält durch die neuen Akten erschwerende Umstände und stellt sich noch mehr als früher als bewußter und klug vorbereiteter aus. Man weiß jetzt, daß das Verbot zu predigen vom Papste nie zurückgenommen ward (Cosci p. 430 ss). Man weiß, daß S., noch im Ungewissen, ob der Papst die für die Zurücknahme des Predigtverbotes seinerseits geltend gemachten Ausflüchte billigen werde, wendete sich schon an den Herzog von Ferrara um dessen Unterstützung „für den Fall, daß man gegen ihn weiter vorschreiten würde“ (Manfredi, Gesandter v. Ferrara in Florenz, bei Cappelli nr. 92). Also nicht genug mit der eifrigen Sorge, die er zu Florenz an den Tag legte, das Volk zu unterrichten, eine etwa gegen ihn gesprochene Exkommunikation werde ungültig sein. Nachträglich muß er aber doch die verpflichtende Kraft jenes päpstlichen Verbotes im Innern gefühlt haben, da er sich im Advent 1495 des Predigens enthielt, bis ihn die in den Nuovi documenti (p. 65 nr. 6) mitgetheilte Anordnung der Signoria, er solle „unter Strafe ihrer Indignation“ predigen, am 17. Februar 1496 wieder auf die Kanzel führte. Es flossen damals die bekannten furchtbar aufgeregten Ergüsse seines Zornes gegen den Papst aus seinem Munde. Alexander, rief er, sei gar nicht Hirte und vertrete nicht die römische Kirche; er selbst gehorche Gott und nicht den

Menschen. Dieses Toben hatte, wie uns scheint, nur den psychologischen Zweck, ihm selbst den Muth zu vermehren und die Einsprüche seines Gewissens zurückzudrängen. Ob ihm ebenso leicht der Sieg über inneres Widerstreben gelang, als er später der Exkommunikation zum Trotze auf Weihnachten die drei heil. Messen feierte und die Kommunionen spendete, das weiß der, welcher in das Innere sieht. Er that einmal nach Außen Alles, wie er sagte, „in Beauftragung eines Höheren als der Papst und alle Creaturen“ (Cappelli nr. 142).

Die Exkommunikation war nicht übereilt; im Gegentheil muß sogar Cosci, der sonst auf kirchenfeindlichem Standpunkt steht, sowohl in Betracht der alten als besonders der neuen Dokumente ein gewisses zuwartendes und zurückhaltendes Verfahren des Papstes anerkennen. Die Zeugnisse sind eben unausweichlich. So berichtet Bracci als florentinischer Gesandter in Rom, der Papst habe sich über S. beschwert „aber mit sehr milden und freundlichen Worten, indem er durchblicken ließ, daß er nicht gerne alle Mittel, die in seiner Hand seien, wirken lassen möchte“ (Nuovi documenti p. 87 nr. 8). Zum schließlichen Eintritt des Bannes aber bildete den hauptsächlichen Anlaß, was Bayonne zum erstenmal gründlich hervorhebt, die Weigerung S.' und seiner Klosterpartei, den vom heil. Stuhl vorgeschriebenen Anschluß des Florentiner Conventes San Marco an die neu errichtete toscanisch-lombardische Dominikaner-Congregation zu vollziehen, also eine neue Auflehnung gegen die päpstliche Auctorität. Ein Prophetenthum über der Hierarchie durfte auch ein Alexander nicht anerkennen.

3. Alexander VI. und Savonarola's Untergang. Wenn Cosci den Entschluß des Papstes zur Exkommunication nur aus der Politik desselben ableitet, Florenz zum Anschluß an die italienische Liga gegen Frankreich, deren Hauptgegner S. war, hinzuzudrängen, so dürfte dies aus den Quellen kaum zu erweisen sein. In dem schriftlich Vorliegenden steht die Ahndung der kirchlichen Vergehen im Vordergrund. Ueber den genauen Grad der Idealität bei diesem Ziele wollen wir zwar nicht streiten, aber Worte wie die folgenden jüngst bekannt gewordenen Alexanders an den florentinischen Gesandten in Rom, Bonsi, beanspruchen Beachtung und Glauben: „Wenn Fra Girolamo eine Zeitlang sich gehorsam erweise und dann um Absolution bitte, so werde er ihm dieselbe gerne gewähren, und ihm dann auch die Erlaubniß zum Predigen ertheilen; denn er mißbillige nicht seine Lehre, sondern bloß daß er predige ohne losgesprochen zu sein, sowie daß er schlecht von ihm rede und seine Censuren verachte; denn ihn auf diese Weise gewähren lassen, das hieße die apostolische Auctorität vernichten“ (Nuovi documenti p. 130 nr. 31).

Erstens. Wegen der kirchlichen Straffälligkeit S.'s und nach den damals anerkannten Gesetzen schon wegen seines Standes als Ordensmann durfte der Papst mit Recht seine Auslieferung an das Gericht des römischen Stuhles fordern. S. konnte unter den Stürmen der Parteien zu Florenz

sicher keine geordnetere Rechtsprechung erwarten, als in Rom, wo ihm Verzeihung für den Fall der Bußfertigkeit ausdrücklich verheißen war.

Zweitens. Als die Auslieferung von der Signoria verweigert wurde, besaß Alexander wiederum ebenso das Recht wie die Pflicht, Delegirte seines Stuhles sich am Proceß betheiligen zu lassen. Seine beiden Abgeordneten, der General des Dominikanerordens Turriano und der Bischof und spätere Cardinal Romolino gingen nach Ausweis ihres von Villari aufgefundenen Verhöres (II. S. 290 ff.) rechtmäßig vor, trotz der gegentheiligen Darstellung der alten S.-Verehrer. Sie durften nach der Constatirung der oben erwähnten kirchlichen Vergehen den Schuldigen vom Priesterthum degradiren und älteren Gebrauche gemäß als dem weltlichen Arme überantwortet erklären.

Drittens. Allerdings wird sowohl bei Alexander als bei den Delegirten S. mehrfach als Vertreter eines pravum dogma bezeichnet und die kirchliche Verurtheilung traf ihn formell wegen Glaubensverbrechen, während er doch nicht an den Glaubenslehren der katholischen Kirche durch irrthümliche Lehrsätze rüttelte. Allein nur der damalige Sprachgebrauch und die juristische Anschauung, wie sie auch von der kirchlichen Inquisition der folgenden Jahrhunderte festgehalten wurden, haben es mit sich gebracht, daß auch bloß praktisch schismatische oder unkirchliche Tendenzen unter gewissen Umständen also benannt wurden. Wer sich z. B. der insordescentia in excommunicatione schuldig machte, lud schon dadurch vor dem Gesetze den Verdacht der Häresie auf sich, indem er die Berechtigung der kirchlichen Gewalt zur Verhängung des Bannes oder die Nothwendigkeit der Zugehörigkeit zur Kirche zu leugnen schien. Für unseren Fall wird die Anwendung dieses Grundsatzes durch das Schreiben der Delegirten an den Papst vom 23. Mai 1498 bis zur Evidenz bestätigt.

Viertens. Wägt man zuletzt den Antheil der Kirche und den der Republik Florenz an dem Abschluß der Tragödie mit S. gegeneinander ab, dann muß man in der Republik die Hauptbeförderin seines Unterganges erkennen. Es war eine erschütternde Fügung der Vorsehung, daß S. auf dem Schauplatze seine Extravaganzen selbst, durch republikanische Bewegungen, die von ihm entfesselt waren, zu Grunde gehen mußte, indem die letzteren über seinem Haupte zusammenschlugen. Die ihm abholde aber zum Uebergewicht gekommene Partei der Arrabiati scheute in dem ihrerseits geführten Processe vor der Ankunft der Delegirten keine noch so empörende Anklage; und kein Mittel der Folter und Fälschung wurde von ihr bei Seite gelassen. Nun kam es zwar nicht wegen des Ergebnisses ihres Processes zur Degradation und zur Exekution mit Strang und Feuer, aber als der treibende Factor, der das Recht bis zur äußersten Strenge gehandhabt wissen wollte, erscheint dennoch hinter Allem die unerbittliche Signoria. Selbst der liberale Cosci weiß ihre übereifrige Betreibung der Hinrichtung nur auf nachfolgende Weise zu entschuldigen: „Mit der größten Leichtigkeit, wurden in den damaligen Republiken Bürger, die man als dem Gemeinwohl gefährlich ansah, bedroht oder verbannt, und geringe Indicien ge-

nügten, um auch die Todesstrafe herbeizuführen" (457). „Die Republik Florenz befand sich aber damals nach Innen und nach Außen in einer so gefährdeten Lage, daß viele Florentiner nach dem altrömischen Spruch Salus publica suprema lex esto handlen und bis zum äußersten Mittel der Abwehr vorgehen zu dürfen geglaubt haben" (460). Grisar S. J.

Lokale Mittheilungen über das Concil von Trient. In der fleißigen und gefälligen Monographie des H. Pfarres von St. Maria in Trient, G. B. Zanella, über die Geschichte seiner durch das Concil so berühmt gewordenen Kirche (S. Maria di Trento, Cenni storici, Trento 1879, Monauni) ist eine Auslese von schätzenswerthen Beiträgen zur Kenntniß des lokalen Hintergrundes der weltgeschichtlichen Kirchenversammlung niedergelegt. Wenn auch Vollständigkeit in dieser Beziehung nicht angestrebt wurde und historische Berichte über andere Zeitepochen des Gotteshauses sowie über eine Anzahl ihm unterstehender Kirchen und Kapellen einen Theil der reich ausgestatteten Schrift ausfüllt, so gewähren doch die Mittheilungen aus der Concilszeit, unter gewissenhafter Wahl zum Theil schriftlichen, zum Theil monumentalen Denkmälern entnommen, dem Historiker recht brauchbare Anhaltspunkte und zugleich einen Reiz und Genuß jenem ähnlich, den man beim Besuche von erinnerungsreichen Schauplätzen großer für die Menschheit segensvoller Begebenheiten empfindet. Die bisher bekannt gewordenen Tagebücher von Theilnehmern des Concils empfangen durch solche lokale Studien noch frischeres Leben und kräftigere Färbung. Man sucht mit Interesse im Geleite des stadtkundigen und freundlichen Erzählers, H. Zanella, die Väter und Theologen des Concils in ihren ehemaligen Wohnungen auf. Man findet den geschäftigen Concilssekretär Massarello, den Verfasser der berühmten Diarien, in der Nähe der Legaten, in der Wohnung des Archidiakons von St. Trinità. Die Legaten wohnen während der ersten zwei Trientner Perioden des Concils im Palazzo Giroldi, Card. Gonzaga von Mantua während der dritten im Pal. Geremia. Bei ihnen wurden die vorbereitenden geheimen Congregationen abgehalten. Den Cardinal Altemps müssen wir in dem fürstlichen Castell des Trientner Bischofs suchen, den Card. Hosius in dem gräfl. Hause Migazzi (jetzt Ciani), von den Gesandten ferner Luna in dem Hause Pilati bei S. Benedetto, Diego mit den Bischöfen von Pesaro und Chioggia im Castell, Tono bei Card. Morone in der Via Larga, Toledo in dem Hause des Dr. Quetta (j. Benvenuti). Das Dominikanerkloster S. Lorenzo beherbergt den großen Theologen Soto, das Augustinerkloster den berühmten Cardinal und Legaten Seripando, das Kloster der Minoriten-Conventualen den vielgenannten Erzbischof von Turin Cesare Cybo und das Spital Casa di Dio in der Nähe von St. Maria die Jesuiten Salmeron und Lainez, letzterer General der Gesellschaft. — In der Kirche St. Maria, welche als Concilskirche schlechthin gilt, wurden nur die wichtigen neun Sitzungen während der dritten Trientner Periode unter Pius IV. abgehalten. Die früheren Sitzungen und der Schluß wurden im Dom gefeiert. Das große Crucifix, welches in dem Concilsraume bei den Sitzungen vor den Legaten stand, genießt noch jetzt zu St. Maria allgemeine Verehrung. — Nach den mit interessanten Belegen ausgestatteten Nachweisen H. Zanella's „leistete der städtische Senat bereitwilligst Alles, was der Würde der Versammlung und der Stellung der in seinen Mauern zusammengeströmten Gäste entsprach; er unterstützte mit großem Entgegenkommen den Fürst der Stadt, damit der Feierlichkeit der Riten, den Bedürfnissen und Bequemlichkeiten der Fremden nichts mangelte" (27). Gegenüber dem Leben in Trient erschien der Bologneser Concils-Aufenthalt dem Bischof Feretti von Mailand so beschwerlich, daß er 5. April 1547 in einem Schreiben sich

äußerte: Utinam mortui essemus quando Tridenti eramus, et sedebamus super ollas carnium (p. 29.) G.

Die Brixener Synoden des 15. Jahrhunderts (vgl. diese Ztschr., Bd. 3, S. 803) habe ich soeben herausgegeben (Synodi Brixinenses saeculi XV, primus edidit G. Bickell, Innsbruck bei Fel. Rauch, Preis: 60 Kreuzer). Diese Sammlung enthält zunächst zu der Brixener Diöcesansynode von 1419 das Einladungsschreiben des Bischofs Berthold an den Abt von Stams (S. 65) und zwei Synodalstatuten (S. 2—6), deren zweites mit einem älteren des Bischofs Johannes Wulfing identisch ist. Hieran schließen sich in der Handschrift die schon in Dalham's Concilia Salisburgensia gedruckten Kanones des Salzburger Provincialkonzils von 1418, zu dessen bei Dalham sehr nachlässig wiedergegebenem Text ich Berichtigungen lieferte (S. 6—7).

Die Kanones der Synode des Brixener Bischofs Georg von Stubai (1438) finden sich S. 7—19; 57—64, die der Synode seines Nachfolgers Johannes Rötel (1449) S. 19—31. Der Besuch der letzteren ward dem Abte Georg von Stams durch ein Schreiben seines Ordensoberen untersagt, durch welches wir eine sehr günstige Meinung von dem damaligen Geiste des Cisterzienserordens gewinnen (S. 68—70).

Ein Brief des Erzbischofs Johannes von Salzburg an den Bischof Georg von Brixen (S. 65—67) enthält eine Einladung zu dem Provinzialkonzil von 1440, auf welchem, wie wir hier erfahren, die Stellung der Salzburger Kirchenprovinz zu dem Baseler Schisma bestimmt werden sollte; zwei andere Briefe, von Bischof Georg und dem Wiltener Abte Johannes, berufen die Aebte und Pfarrer des Inn- und Wippthales zu einer Vorbesprechung nach Innsbruck auf den 27. Dezember 1439 (S. 67—68).

Die Statuten der ersten Brixener Synode des Kardinals Nikolaus von Kusa (1453) sind nach vier Handschriften mitgetheilt (S. 31—38. 70). Zu seiner Diöcesansynode von 1455 liegen vor das Einladungsschreiben (S. 70—71), die Konstitutionen, die Bestimmungen über den Chordienst des Domkapitels, die Verhandlungen über den päpstlichen Zehnten gegen die Türken, und ein Verzeichnis der gebotenen, erlaubten und verbotenen Feste (S. 39—46). Von seiner Synode von 1457 haben wir das amtliche Protokoll, sowie die Anträge des Klerus (S. 47—57). Auf die in dieser Versammlung beschlossene Excommunication des Abtes Georg von Stams wegen Nichterscheinens bezieht sich der von der bischöflichen Behörde einen Monat nach der Synode abgefaßte Bericht über den ferneren Verlauf der Sache, ein deutscher Brief des Herzogs Sigismund von Oesterreich an den Kardinal zu Gunsten des Abtes, und ein päpstliches Breve, welches die Excommunication für ungiltig erklärt (S. 71—74).

Noch ist die Einladung des Bischofs Georg Golser zu der Synode von 1473 vorhanden (S. 76—77), sowie die deutsche Instruction, welche der Abt Georg seinem Bevollmächtigten wegen der vom Brixener Kapitel (1468) ausgeschriebenen Synode ertheilte (S. 74—76). Bloß erwähnt wird gelegentlich eine Brixener Synode unter Bischof Ulrich, wenigstens noch eine unter Johannes Rötel und eine des Kardinals Kusanus aus dem Jahre 1454 oder 1456 (S. 72. 76).

Die hier mitgetheilten Synodalbeschlüsse bezeugen überall, wie eifrig die Kirche auch in dem vielverleumdeten 15. Jahrhundert für die Hebung des religiös-sittlichen Lebens im Klerus und Volke thätig war. Namentlich in zwei Punkten hat unsere Zeit alle Ursache, die damalige zu beneiden; wir meinen den regelmäßigen, feierlichen Chordienst, welcher (nach der handschriftlichen Lesart contantur, S. 43, Z. 13) in allen Pfarrkirchen bestand, und die strenge, gegen notorische Sünder von den Seelsorgern geübte, öffentliche Kirchenzucht (S. 24—25. 36. 38). Bickell.

Abhandlungen.

Kirchliche Reaction unter Leopold II.

Von Msgr. Dr. **Albert Jäger.**

II.

Die Erledigung der kirchlichen Beschwerden.

Leopold hatte, wie bereits früher bemerkt wurde, die meisten der von einzelnen Klöstern, Conventualen und ganzen Gemeinden an ihn gerichteten Bittschriften an die geistliche Hofcommission zur Begutachtung gewiesen, jedoch nicht ohne von ihrem Inhalte vorläufig selbst Kenntniß genommen, und einige zur unmittelbaren Erledigung sich vorbehalten zu haben. Diese erfolgte auch wirklich, und zwar zu Gunsten mehrerer Bitten und Vorstellungen.

Um den Klagen über das Schulwesen abzuhelfen, setzte er schon am 13. April, also schon einen Monat nach seiner Ankunft in Wien, eine eigene Studien-Einrichtungs-Commission unter dem Vorsitze des Staatsrathes Freiherrn von Martini ein, mit Beschränkung der früheren Studien-Hofcommission unter van Swieten, der sich vieler Eigenmächtigkeiten schuldig gemacht hatte, auf die laufenden Geschäfte[1]). Im Mai schritt er gegen die irreli-

[1]) Siehe über diesen Swieten den III. Jahrg. d. Zeitschr. S. 637 u. f. Endlich am 8. Dec. 1791 entschloß sich Kaiser Leopold die Studien-Hofcommission ganz aufzulösen und ihren Präsidenten Swieten seiner Dienste zu entheben. Kink, Gesch d. Wien. Univ. I, 544, Note u. S. 591.

giöse Presse ein, und ließ über Klagen des Cardinals Migazzi die mit Erlaubniß der Censur in's Leben getretene Zeitschrift „Neueste Beiträge zur Religionslehre und Kirchengeschichte" nach der zweiten Fortsetzung unterdrücken[1]). Noch im Laufe des Jahres (10. August) erhielt die Censur-Hofcommission mit a. h. Handbillet die strengste Weisung, Bücher und Broschüren, welche die Religionslehren und was in die kirchliche Verfassung einschlägt, und die Diener der Religion dem Gespötte preisgeben, und lächerlich oder verächtlich machen, nie zuzulassen[2]). Ein Hofdecret vom 1. Sept. erläuterte vermuthlich über eine Anfrage der Censur-Commission, welche Schriften als bedenklich anzusehen seien, und setzte die Grundsätze fest, nach denen die Censurbehörde fortan vorzugehen hätte[3]). Am 4. Juli hob Leopold die Generalseminarien auf, und verordnete, daß Alles in den vorigen Stand gesetzt, die an die Generalseminarien eingezogenen Kapitalien und Stiftungen den Bischöfen zurückgegeben, und auch den Orden und Klöstern gestattet werden sollte, eigene theologische Lehranstalten zu errichten[4]). Vier Tage später wurden mit Hofdecret (8. Juli) dem Bischofe von Breslau die in Oesterreichisch-Schlesien unter Administration gestandenen Güter wieder eingeräumt. Noch vor dem Ausgang des Monats Juli ertheilte er (mit Erlaß vom 24.) den Stiften und Abteien die Freiheit, ihre Prälaten von nun an wie gewöhnlich wieder zu wählen. Damit waren auch die Abbés Commendataires abgeschafft. Das Stift Lilienfeld war schon vor obigem Erlasse wiederhergestellt worden. Dem Stifte Mölk erneuerte Leopold die von den ältesten Zeiten hergebrachten Vorrechte des Primates unter den Landständen Niederösterreichs, und das Präsidium bei dem Prälatenstande. Dem Paulaner-Orden räumte er die Landstandschaft wieder ein.

Zurückhaltender benahm sich Leopold in Betreff der Bitten um Wiederherstellung aufgehobener Klöster. Er befahl allerdings mit der Aufhebung der von Kaiser Joseph noch dazu bestimmten Ordens-

---

[1]) Wiedemann, die kirchl. Büchercensur, S. 348.

[2]) Ebend. S. 349.

[3]) Wiedemann a. a. O. S. 349—50.

[4]) Leider mit der Beschränkung, daß die Theologen das Kirchenrecht stets an der Universität oder am Lyceum des Landes bei dem „ordentlichen juridischen Lehrer" hören mußten.

häuser einzuhalten; aber alle Gesuche um Wiederherstellung der aufgehobenen wies er an die geistliche Hofcommission mit dem Auftrage, dieselben in Erwägung zu ziehen und darüber Bericht zu erstatten[1]).

Damit war freilich die ganze Angelegenheit, nach dem bekannten Sprüchworte, wenigstens auf die lange Bank geschoben, wenn nicht gar unter die Bank geworfen. Das ganze Jahr 1790 verlief ohne daß Leopold den verlangten Bericht erhielt; denn erst am 29. Dez. gab die geistliche Hofcommission in einem an den Monarchen gerichteten Protokolle die Erklärung ab, sie behalte sich vor, über die Aufhebung der verschiedenen Klöster in den deutschen Erblanden, und über die dabei beobachteten Grundsätze einen besondern Vortrag ehestens zu erstatten, worin sie zugleich in Folge des a. h. Auftrages über die Frage sich auslassen werde, ob einige Klöster, und welche allenfalls wiederherzustellen wären? Sie setzte aber mit Umgehung der Motive, welche den Monarchen zu dem ihr ertheilten Auftrage bestimmt hatten, d. h. mit Ignorirung der vielen Bitten von Gemeinden, Stadtcommunen und einzelner Mitglieder aufgehobener Klöster hinzu: „daß nur von fünf Bischöfen, nämlich aus Galizien, von Brixen, Gradisca, Lavant und Wien gegen die Aufhebung der Klöster Klage geführt, von allen übrigen dagegen keine Einwendung gemacht wurde".

Wann der von der Commission in Aussicht gestellte besondere Vortrag an Leopold erstattet wurde, ist nicht genau zu bestimmen, jedenfalls nicht bald, vielleicht erst gegen das Ende des Frühjahres 1791. Darauf deutet ein Urgens des Monarchen an die geistliche Commission, welches kaum vor dem Monate März erlassen wurde[2]). In welchem Sinne schließlich die Commission ihren Vortrag erstattete, wird der später zu erwähnende Erfolg bezeugen.

---

[1]) Leopolds Handbillet an den Freih. von Kressel, Präsidenten der böhm.-österr. Hofkanzlei und der geistlichen Hofcommission vom 15. Juni 1790. Brunner, Aufklärung, S. 543.

[2]) Chmel, Actenstücke a. a. O., S. 80, die Zusicherung eines besonderen Vortrages; — S. 21, das Urgens des Kaisers, welches lautet: „Ist der geistlichen Commission der befohlene Vortrag über jene Klöster, so aufgehoben, belassen und neuerdings accordirt worden, abzufordern und zu betreiben".

A. Das Gutachten der geistlichen Commission über die bischöflichen Beschwerden.

Am 18. Dezbr. 1790 vollendete endlich die geistliche Hofcommission ihre Berathungen und Begutachtung der ihr zugewiesenen Beschwerden und Vorstellungen der Bischöfe. Es kostete allerdings nicht geringe Mühe und Arbeit; denn zahlreich und außerordentlich verschieden, je nach der Gesinnung und den Grundsätzen der Bischöfe, und je nach den Gebrechen und Bedürfnissen ihrer Diöcesen, waren die Beschwerden, Bitten und Anträge zu deren Abhilfe.

Die geistliche Hofcommission bestand aus den Mitgliedern Freiherrn von Heinke, von Fritz, von Haan[1]), Zippe, Sonnenfels[2]) und dem Hofsecretär Bischelsdorf unter dem Präsidium des Freiherrn von Kressel[3]). Zur Bewältigung des Stoffes schlug sie folgenden Weg ein. Sie schied zuerst jene Gegenstände aus, welche entweder das Studienfach oder die politischen Einrichtungen betrafen, und wies die ersteren der Studienhofcommission, die letzteren der vereinigten Hofstelle zu. Die ihrem Amtskreise, dem geistlichen Fache, angehörenden Beschwerden vertheilte sie, je nachdem sie in die eine oder die andere ihrer Sectionen gehörten, unter die betreffenden Referenten zur vorläufigen Bearbeitung. Die einzelnen Referate wurden hierauf in gemeinschaftliche Berathung genommen, und das Ergebniß in einen dem Monarchen vorzulegenden Bericht zusammengefaßt, welchem die Commission den Namen eines „Protokolls" gab. Der Bericht umfaßt bei Chmel nicht weniger als sechzig Druckseiten in Großoctav.

Den reichen Stoff gruppirte die Commission, soweit es bei der weit von einander abweichenden Verschiedenheit der Beschwerden und Anträge möglich war, nach vier Hauptrubriken.

In die erste wies sie alle Beschwerden, welche die Gottesdienstordnung betrafen;

in die zweite diejenigen, welche auf die Ausübung des bischöflichen Hirtenamtes,

---

[1]) Heinke und Haan waren Mitglieder der geistlichen Hofcommission schon bei deren Errichtung; siehe III. Jahrg. d. Zeitschr. S. 651.

[2]) Ueber Sonnenfels, Jahrg. II. d. Zeitschr. S. 429.

[3]) Ueber Kressel, Jahrg. III. l. c.

in die dritte, welche auf das Hirtenamt der Seelsorger Bezug hatten;

in die vierte, alle die Klostergeistlichen berührenden Gegenstände.

Die erste Rubrik umfaßte 19, die zweite 31, die dritte 11, die vierte 4 Paragraphe.

Die Behandlungsweise der Beschwerden in den einzelnen Paragraphen war folgende. Zuerst wurden die Beschwerden erwähnt, über welche sich entweder ein einzelner, oder mehrere Bischöfe übereinstimmend beklagten, oder über welche einige Bischöfe entgegengesetzter Ansicht waren. Dann folgte in der Regel die Widerlegung der Beschwerden selbstverständlich vom Standpunkte der geistlichen Commission, welche denselben nur selten eine Berechtigung zuerkannte. Sonderbar nimmt sich dabei der über das, was kirchlich oder nicht kirchlich sei, docirende Ton der dem Laienstande angehörenden Commissions-Mitglieder aus; er klingt um so sonderbarer, als er den Bischöfen gegenüber angeschlagen wurde. Den Schluß eines jeden Paragraphen bildet der Antrag auf Abweisung der Beschwerde, und, wie bemerkt, nur in äußerst seltenen Fällen auf Berücksichtigung derselben.

1. Hauptrubrik: Die Beschwerden über die neue Gottesdienst-Ordnung.

Sie betrafen entweder die neueingeführte Gottesdienstordnung oder die abgeschafften früheren gottesdienstlichen Handlungen. Im Allgemeinen beklagten sich die Bischöfe über die ihnen entzogene Gewalt den Gottesdienst anzuordnen, im Einzelnen über den durch die neue Andachtsordnung eingeführten zerstreuenden Normal-Meßgesang; über die Abstellung der ewigen Anbetung des Altars-Sakramentes und der Andachten in der Charwoche; über die Einstellung der samstägigen Abendandachten, der Predigten und Andachten am letzten Tage des Jahres; über das Verbot, mehrere Messen in derselben Kirche neben einander zu lesen; über das Verbot der Ausstellung von Reliquien, sowie über das Verbot der Processionen; über die Aufhebung der Bruderschaften und deren Andachten; über die Kundmachung landesfürstlicher Verordnungen von der Kanzel.

Wie die geistliche Hofcommission die meisten dieser Beschwerden widerlegte, mögen ein Paar Beispiele zeigen. Die Klage über die

Abstellung der Processionen beantwortete sie mit der Behauptung, daß eine Vervielfältigung der Processionen, die nur zur Schwärmerei, Vernachläßigung der Wirthschaften und Ausschweifungen Anlaß geben, und gar selten eine Andacht zum Grunde haben, nicht zu wünschen sei, bedarf in unsern Zeiten keines weitern Beweises. Es sind auch nur wenige Bischöfe, die darauf antragen. — Die Klage vieler Bischöfe über die neue Andachtsordnung wies sie mit der Erklärung zurück, daß andere Bischöfe, nämlich jene von Brünn, Gurk, Königgrätz, Leitmeritz und der Erzbischof von Olmütz sie gut finden. — Ihren Antrag auf Nichtgewährung des Verlangens mehrerer Bischöfe, die Regulirung des Gottesdienstes ihnen zu überlassen, motivirte sie mit der Hinweisung auf die ungleiche Stimmung und Denkungsart der Bischöfe. Durch die Gewährung würde man beinahe so viele verschiedene Andachtsübungen haben als Diöcesen, und in mancher bald alle jene Andächteleien wieder aufleben sehen, denen das Volk schon entwöhnt ist, und die dem größern Theile nur zum Gespötte und zur Abwürdigung der Religion dienen. Die Erfahrung habe bereits gelehrt, wie weit die Ordinarien in Tirol und den Vorlanden die ihnen noch von weil. Sr. Majestät (Kaiser Joseph) gegebene Erlaubniß, jene althergebrachten Andachten zu gestatten, an die das Volk nach seiner Denkungsart gewohnt ist, ausgedehnt, und wie sie, ohne sich weiters anzufragen, die ganze Andachtsordnung (die unter Joseph octroirte) aufgehoben, und dafür eine publicirt und in Gang gebracht haben, in welcher Verschiedenes enthalten sei, was mit richtigen Begriffen und geläuterten Grundsätzen gewiß nicht übereinstimme.

Als ersten und hauptsächlichsten Grund für die Ablehnung der bischöflichen Beschwerden und Anträge bezeichnete die geistliche Commission die Erwägung, daß es bei dem Volke einen zweideutigen Eindruck machen müßte, wenn man jetzt in der Andachtsordnung wieder auf das Alte zurückkommen, und ihm dasjenige zur Annahme empfehlen wollte, was man ihm einige Jahre vorher als überflüßig und als minder vereinbarlich mit den Begriffen der wahren Religion geschildert habe. Also die Scheu, sich in den Augen des Volkes bloßzustellen, war das Hauptmotiv!

2. Hauptrubrik: Beschwerden in Betreff der Ausübung des bischöflichen Hirtenamtes.

Unter den Beschwerden der über die bei der Ausübung ihres Oberhirtenamtes ihnen in den Weg gelegten Hindernisse nehmen unstreitig jene den ersten Platz ein, welche auch die geistliche Commission in ihrem Protokolle an die Spitze der übrigen stellte; sie betrafen

1. die Einmischung der weltlichen Gewalt in geistliche Gegenstände;
2. die Aufhebung der Verbindung mit dem päpstlichen Stuhle;
3. die in dem Circulare des Kaisers Joseph vom 31. Dezbr. 1781 ausgesprochenen Grundsätze.

Diese Beschwerden sind darum die wichtigsten, weil die Bischöfe damit jene Frage berührten, um deren Lösung es sich vor Allem hätte handeln sollen, um die Frage nämlich: ob die Kirche in ihren Angelegenheiten durch die Staatsgewalt oder durch sich selbst geleitet werden sollte? Sie sind zweitens darum die wichtigsten, weil von ihrer Beseitigung oder Nichtbeseitigung die ganze künftige Gestaltung des Verhältnisses zwischen Staat und Kirche abhing, und die geistliche Commission durch die Weise, wie sie die diesbezüglichen Beschwerden begutachtete, leider klar zeigte, wie zähe die Staatsgewalt an ihrer Beherrschung der Kirche festhalten wollte.

„Diese Klagen, so erklärte die Commission, sind ein Beweis, daß diejenigen, welche sie führen, meistens selbst nicht wissen, was eigentlich ein geistlicher Gegenstand sei. Der Begriff von diesem besteht allein in dogmatischen Glaubenslehren, priesterlichen Altarsverrichtungen und in dem geheimen Bußgerichte. Da nun kein Buchstabe von einer Verordnung jemals erschienen ist, der über solche Dinge etwas bestimmte, fällt dieser Punkt als querela vaga ganz weg". — „Der erforderliche Zusammenhang der Kirche und der katholischen Religion mit dem päpstlichen Stuhle ist in Betreff der Bischöfe nie aufgehoben, noch jemals dieser Punkt (welcher allein in unitate fidei et unione pastorum cum primate bestehen kann) mit einem Worte berührt worden, wie dann auch

die darüber sich beschwerenden Bischöfe nichts erweisen. Für Temporalien aber ... war es gerecht und billig, den Bischöfen die Beförderung von Recursen und anderen Gesuchen nach Rom an die Dataria, ohne Wissen des Monarchen, zu untersagen". — „Das Circulare vom 31. Dez. 1781 besteht in der Ministerial-Antwort, welche der Fürst Kaunitz dem damaligen Nuntius Garampi auf ein von diesem übergebenes Promemoria gegen die Aufhebung verschiedener Klöster und gegen die Bestimmung einiger Stiftungen für den Religionsfond zukommen ließ. Die Antwort enthält zwei Sätze: 1.) Daß in äußerlichen, den Staat betreffenden Disciplinar-Geschäften der Landesfürst das Beste für seine Völker verordnen, folglich auch überflüssige Klöster aufheben, ja sogar einen ganzen Orden, wenn es nöthig ist, in seinem Gebiete beseitigen kann; — 2.) daß alle Temporalien, als: Stiftungsgelder, Klostergüter ꝛc. nach dem gemeinen Besten anzuordnen und überhaupt derlei weltliche Dinge von den wahrhaft geistlichen oder Glaubensgeschäften genau zu unterscheiden sind, wobei jene der weltlichen und diese der geistlichen Macht allein unterliegen. Von dieser Antwort hat Jedermann deutlich ersehen, daß sie der kurze Inbegriff der Lehren sei, welche das Gesetz Christi, die Schlüsse der Kirchenversammlungen, die Väter, Erzbischöfe und Bischöfe in ihren gedruckten Werken, dann die gelehrtesten Schriftsteller im canonischen Fache behaupten". (Die Commission nennt Augustin, Bernard, Petrus de Marca, Bossuet, Fleury, Thomasini, van Espen![1]). Am Schlusse ruft die Commission aus: „Wohin würde man endlich kommen, wenn solche gründliche Lehren widerrufen, und ein allgemein bekannt gemachtes Ministerialgeschäft nunmehr für ungiltig erklärt werden sollte?"

Die bedeutenderen der übrigen in diese Rubrik gehörigen Klagen der Bischöfe betrafen das Verbot, päpstliche Bullen bekannt zu machen, und Currenden an die Geistlichkeit ohne Genehmigung der Landesstelle zu erlassen; die den weltlichen Stellen ganz eingeräumte Entscheidung in Ehesachen; die ihnen (den Bischöfen)

---

[1]) Bernard van Espen, Professor des canonischen Rechts zu Löwen in der 2ten Hälfte des 17. Jahrh., abgesetzt wegen seiner hartnäckig vertheidigten jansenistischen Grundsätze. Diesen stellt die „geistliche Commission" mit Augustin, Bernard ꝛc. in eine Reihe!

entzogene Gerichtsbarkeit über die geistlichen Personen; die ebenfalls ihnen entzogene Verwaltung der frommen Stiftungen; die verweigerte Einsicht in den Rechnungsstand des Religionsfondes und in die Verwaltung des Kirchenvermögens; die Beschränkung ihrer Macht, Pfründen zu verleihen; die Generalseminarien 2c.[1]).

Die Zurückweisung aller dieser Klagen beruhte unter verschiedenartiger Motivirung am Ende auf dem Grundsatze, alle die erwähnten Gegenstände gehören nicht zur Wesenheit der Religion, seien keine eigentlichen geistlichen Gegenstände, sondern fallen als Aeußerlichkeiten und Temporalien in den Bereich der Staatsgewalt. So z. B. lautete die Erklärung in Betreff des Stiftungsvermögens, des Religionsfonds, der geistlichen Verlassenschaften, wie folgt: „Die obere Verwaltung des Stiftungsvermögens, als eines bloß n Temporale, gebühre unstreitig dem Landesfürsten". — „Da die Verwaltung der Güter und des Vermögens des Religionsfundi ein bloßes Temporale ist, so können die Bischöfe hierauf nicht wohl einen Anspruch machen, und habe es bei der bisherigen Einleitung zu verbleiben". — „Ueber die Entziehung der Abhandlung der geistlichen Verlassenschaften sollte kein Bischof von Rechtswegen ein Wort sagen, weil dieses pur weltliche, nach den Civilgesetzen in Ordnung zu bringende Geschäft mit dem Hirtenamte nicht von ferne einen Zusammenhang hat, und ein solches Bestreben in der That abermals den Eingriff in weltliche und landesfürstliche Rechte zum Grunde legt".

3. Hauptrubrik: Die Beschwerden der Bischöfe in Betreff des Hirten-Amtes der Seelsorger.

Die in diese Rubrik gehörenden bischöflichen Beschwerden bezogen sich auf die Besetzung der Pfarreien, auf die Konkursprüfungen und Patronatsrechte; auf die quälende und unwürdige Behandlung der Seelsorger durch die weltlichen Behörden; auf die geringen Einkünfte und Entziehung früher genossener Bezüge, an deren Stelle der Seelsorgsgeistlichkeit drückende Steuern aufgebürdet wurden, z. B. die Fortifications-, Religions- und Kriegssteuer u. a.;

[1]) Die Generalseminarien waren innerhalb der Zeit der Ueberreichung der bischöflichen Beschwerden und der Ausfertigung des Protokolls der geistlichen Commission bereits aufgehoben worden.



auf die Deficienten-Gehalte, auf die neue Pfarreintheilung, Sperrung vieler Kirchen rc. rc.

In welchem Geiste die meisten dieser Beschwerden von der geistlichen Hofcommission begutachtet wurden, mag folgendes Beispiel bezeugen. Gegen die Klage der Bischöfe, daß die Konkursprüfungen und die Beurtheilung der Konkursarbeiten ihnen entzogen, und den weltlichen Behörden zugewiesen seien, lautete das Commissions-Gutachten: „In den bestehenden Konkurs-Vorschriften eine Aenderung vorzunehmen, sei kein Grund vorhanden; Alles spricht für ihre Aufrechthaltung. Sie könnten nur in dem Falle geändert oder aufgehoben werden, wenn die öffentliche Verwaltung versichert wäre, daß bei der Geistlichkeit im Ganzen eine gute Bildung, gemeinnützliche Grundsätze und der wahre Geist des Hirtenamtes vorhanden wären; allein an dieser Sicherheit fehlt es gegenwärtig noch. Die jetzt lebenden Geistlichen sind großentheils in den ehemaligen Mönchs-Schulen erzogen, und haben weder Bildung noch nützlichen Unterricht erhalten. Die Begriffe und Grundsätze einer gemeinnützigen Theologie sind ihnen ganz unbekannt, und sie sind blos unschädlich, weil sie unthätig sind“.

Jedoch in ein und anderem Punkte empfahl die Commission Abhilfe. So z. B. sprach sie, in Betreff der Klage über die Herabwürdigung des geistlichen Standes durch dessen Unterordnung unter die Gerichtsbarkeit der niederen Beamten, den Wunsch aus, es möchte Sr. Majestät gefallen, der Geistlichkeit das Forum nobilium anzuweisen, um ihr nöthiges Ansehen bei dem Volke wiederherzustellen. Bezüglich der Schmähschriften, über welche sich die Bischöfe als über eines der wirksamsten Mittel zur Herabwürdigung des geistlichen Standes beschwerten, erklärte hingegen die Commission, daß ihr keine solche in den k. k. Staaten gedruckte Schriften bekannt seien[1]), und überhaupt die Censur-Vorschriften sie verbieten. Es sei daher schwer zu bestimmen, in wie weit diese Klage der Bischöfe einigen Grund habe. Da indessen die Censurgesetze in Betreff der Religion, des Staates und der Geistlichkeit

[1]) Dies konnte die Commission nur mit halber Wahrheit sagen; denn es mußte ihr doch bekannt sein, daß unter Kaiser Joseph Schmähschriften in den k. k. Staaten gedruckt wurden, freilich mit fingirten ausländischen Druckorten auf dem Titelblatte.

erst neulich neuere Bestimmungen erhalten haben[1]), so sei diese Beschwerde als erledigt zu betrachten.

4. Hauptrubrik: Die Beschwerden in Betreff der Ordensgeistlichen.

Ueber diesen Gegenstand lauteten die bischöflichen Klagen einander sehr widersprechend. Während einige Bischöfe ihre Stimme zum Schutze der Klöster und für Wiederherstellung der klösterlichen Zucht erhoben, berührten andere diese Institute entweder gar nicht oder beantragten Verordnungen, welche eher einer Schädigung als einer Hilfe für dieselben gleichsahen. Ueber die unter Kaiser Joseph geschehene Aufhebung der Klöster beschwerten sich nur, wie oben S. 403 erwähnt wurde, die Bischöfe von Galizien, Brixen, Gradisca, Lavant und Wien; alle übrigen schwiegen über diesen Punkt. Die Bischöfe von Budweis, Wien, St. Pölten, Seckau und Galizien beschwerten sich über den durch die Maßnahmen der früheren Regierung herbeigeführten Verfall der Zucht in den Klöstern. Nur der Bischof von St. Pölten schlug Abhilfsmittel vor, welche dem Geiste der Kirche entsprachen. Der Bischof von Linz hingegen findet die Mönche geradezu „mit der Aufklärung der gegenwärtigen Zeit" unverträglich. Die galizianischen Bischöfe und der von Budweis wünschten, daß die Ordensgeistlichen nicht mehr zur Seelsorge verwendet werden möchten, weil sie, wie der Letztere bemerkte, von ihrer Regel abgelöst und ihren Leidenschaften überlassen, falsche Grundsätze unter dem Volke verbreiteten. Wenn sie jedoch zur Seelsorge noch verwendet werden sollten, so verlangte der Bischof von Linz, daß den Klöstern und Stiften vorher eine andere Verfassung gegeben werden müßte. Fünf von den früher genannten Bischöfen riethen zur Wiederherstellung der früheren klösterlichen Verfassung, um die Mönche zu jener Zucht zurückzuführen, welche auf dem Concil von Trient gutgeheißen worden. Der Bischof von Linz hingegen begehrte, daß die Klöster und Stifte den Bischöfen untergeordnet und die Prälaten-Wahlen von ihnen abhängiger gemacht werden sollten.

Ueber alle diese Beschwerden, richtiger Begehren, gab die geistliche Hofcommission ihr Gutachten in einem im Ganzen ruhig gehaltenen Tone ab; aber über die Bitte des Erzbischofes von

[1]) Siehe die näheren Bestimmungen oben S. 402.



Lemberg verlor sie die ruhige Haltung, und gerieth in große Entrüstung. Derselbe hatte die Bitte ausgesprochen, es möchte der Nexus der Klöster mit ihren Ordens-Generalen, als bestes Mittel zur Herstellung der klösterlichen Zucht, wieder eingeführt werden. Ganz entrüstet über eine solche Zumuthung schrieb sie in ihrem Protokolle: „Der einzige Lemberger Erzbischof hat es gewagt, ein Verlangen zu äußern, welches man entweder seiner Unkenntniß der Folgen desselben gegen seine eigenen Hirtenrechte, oder einer Ueberraschung durch Mönche, die sich hinter ihn gesteckt haben, zuschreiben muß. Er sollte doch wissen, wie nachtheilig die Autorität der römischen Ordensgenerale seit ihrem Entstehen den Rechten der Bischöfe gewesen sei, da dieselben immer die Religiosen gegen ihre Diöcesanbischöfe auf heimlichen Wegen zum Ungehorsam verleitet haben". — Dann bringt die Commission ein Beispiel, wie die Ordensgenerale große Summen Geldes aus den Ordenshäusern der Provinzen an sich gezogen zum großen Nachtheile der Kräfte des Staates! und schließt ihr Gutachten mit folgendem Antrage: „Da wider dieses Gesetz (das Verbot des Verkehrs mit den Ordensgeneralen) weder ein Bischof noch ein Mönchsorden auch nur die mindeste Einwendung erhoben haben, auch Euer k. k. Majestät diese Verordnung in den toscanischen Staaten nachdrucksam geltend zu machen geruht haben, so verdiente der Lemberger Erzbischof durch das Gubernium bei so auffallendem Unfug die Weisung, derlei Gegenstände künftig besser zu überlegen, um so mehr, als sein Verlangen einem Bekenntnisse seiner eigenen Schwäche gleichsieht, die nicht im Stande wäre, Klosterzucht herzustellen, da er doch den Klöstern seines Sprengels näher steht als römische Obrigkeiten, und nach aufgehobener Exemtion alle Mittel in Händen hat"[1].

So lauteten im Wesentlichen die über Aufforderung des Monarchen eingereichten Beschwerden der Bischöfe und die darüber abgegebenen Gutachten der geistlichen Hofcommission. Beide wurden, wie wir schon oben bemerkten, in übersichtlicher Zusammenstellung in einem „Protokolle" Ende Dezember 1790 durch den Präsidenten der Commission an Se. Majestät Kaiser Leopold zur

[1]) Das Protokoll d. geistl. Hofcommission über die Beschwerden der Bischöfe, vollständig bei Chmel l. c. S. 23—83.

Beschlußfassung geleitet. Freiherr von Kressel überreichte aber das Protokoll mit einer Note, welche für die vorliegende Darstellung der kirchlichen Reaction unter Leopold II. von der höchsten Wichtigkeit ist. In dieser Note bezeichnete Kressel den Standpunkt, welchen die Commission bei der Beurtheilung der bischöflichen Beschwerden einnahm, und die Grundsätze, von denen sie sich dabei leiten ließ. Unverkennbar hatte aber Kressel auch die Absicht, durch die Darstellung der Grundsätze, denen die geistliche Commission huldigte, auf das Urtheil des Monarchen Einfluß zu nehmen, und seinen Entschließungen zuvorzukommen und ihnen die gewünschte Richtung zu geben.

Da die Note diese Wirkung nicht verfehlte, so muß sie — und darin liegt eben ihre große Bedeutung — als jener Faktor in den kaiserlichen Entschließungen betrachtet werden, der bewirkte, daß die Abhilfe der kirchlichen Beschwerden weit hinter den Erwartungen zurückblieb, zu denen der anfänglich geneigte Wille des Kaisers berechtigte. Wenden wir daher dieser Note größere Aufmerksamkeit zu, weil sie der Ausgangspunkt der nun für die Zukunft folgenden ungünstigen Gestalt der kirchlichen Verhältnisse in Oesterreich wurde.

B. Die Note, mit welcher der Freiherr von Kressel das Protokoll der geistlichen Hofcommission dem Kaiser überreichte[1]).

Schon die Einleitung der Note beginnt mit einer allgemeinen Anklage der Bischöfe, in welcher behauptet wird, daß diese in ihren „Forderungen" die Gränzen ihrer Rechte und ihres Standes überschreiten; daß sie das Hirtenamt über die wichtigsten Angelegenheiten der Staatsverwaltung auszubreiten die Absicht haben; dagegen auf die Rechte des Staates und auf die Bedürfnisse des bürgerlichen Lebens gar keine Rücksicht nehmen.

Hierauf zählt der Präsident der geistlichen Commission, Freiherr von Kressel, im Einzelnen jene „Forderungen" der Bischöfe auf, welche er die wesentlichsten nennt. Sie betreffen den Unterricht, die Lehrart, die Preßfreiheit, die Einfuhr und den Verkauf gewisser Bücher, die Censur, die Toleranzgesetze, den Religionsfond,

[1]) Bei Chmel a. a. O. S. 7—15.

die frommen Stiftungen, die Ehe, die Gottesdienstordnung, das Verhältniß der Seelsorgs-Geistlichkeit zu den Bischöfen. „Das sind die wesentlichsten Forderungen der Bischöfe“, mit diesen Worten schließt Kressel die Aufzählung derselben.

Kaiser Leopold mußte durch die Schroffheit, mit welcher die „Forderungen“ der Bischöfe (Nb. diese brauchten nie diesen Ausdruck, sondern kleideten ihre Beschwerden und Anträge immer in die Form der „Bitten“) dargestellt wurden, nothwendig als gegen ebensoviele Anmaßungen und Uebergriffe eingenommen werden, nebstdem daß die Darstellung den Eindruck machen mußte, sämmtliche Bischöfe stellen die gleichen Forderungen. Ganz redlich und wahrheitsgetreu war die Darstellung nicht. Der Widerwille des Kaisers mußte noch gesteigert werden durch die Uebertreibung, mit welcher Kressel die einzelnen „Forderungen“ aufbauschte. Ein Paar Beispiele mögen als Belege dienen. Die Beschwerden der Bischöfe in Betreff der Schule charakterisirte er in folgender Weise. „In Bezug auf den gesammten Unterricht wollen die Bischöfe alle Lehranstalten von der untersten Landschule bis zur Theologie ihrer Aufsicht und Leitung anvertraut wissen; sie fordern die Besetzung aller Schulämter mit Geistlichen, die Abschaffung der vorgeschriebenen Lehrart, Abkürzung des Unterrichts, Verminderung der Volksschulen, Vermehrung der lateinischen, Unterordnung der Landschulen nicht unter die weltliche Ober- und Aufsicht, sondern lediglich unter die Pfarrer und Bischöfe; Ueberlassung sowohl der Wahl der theologischen Lehrer als auch der Leitung des theologischen Studium an die Bischöfe“.

In Betreff der Toleranzgesetze wurden die Bischöfe beschuldigt, die Beschränkung oder gänzliche Abschaffung derselben, die Ueberlassung der Gerichtsbarkeit in Glaubenssachen an sie, ganz wie sie in den Canones „der finstern Zeiten“ vorgeschrieben sei, die Untersuchung und Wegnahme ketzerischer Bücher, das Verbot des Uebertrittes von Katholiken zu einer andern Kirche, die Belegung jener Katholiken, bei denen Belehrung nichts fruchtet, mit geistlichen und zeitlichen Strafen, oder die Landesverweisung, und endlich die Unfähigkeits-Erklärung für Protestanten zur Ansiedlung zu fordern. In Bezug auf ihr Verhältniß zu Rom wollen die Bischöfe, wie Kressel behauptete, sich einerseits freiwillig ihrer bischöflichen Rechte begeben, andererseits aber fordern sie die Ausschließung der

Staatsverwaltung von der Aufsicht und Mitwirkung in allen das Hirtenamt, die Kirchenzucht und ihre Diöcesangeistlichkeit betreffenden Dingen; „sie wollen in gänzlicher Unabhängigkeit einen eigenen Staat im Staate ausmachen".

Nun ging Kressel auf die Grundsätze über, nach denen die geistliche Hofcommission in ihrem Protokolle die Beschwerden und Forderungen der Bischöfe beurtheilt habe. Und hier sehen wir, wie die Commission und ihr Präsident ganz in dem Dunstkreise der vorausgegangenen zehn Jahre athmeten und lebten. Zuvörderst habe die Commission in den Beschwerden der Bischöfe nichts anderes erblickt, als eben dieselben Forderungen, welche die Kirchenprälaten, seitdem die Grundsätze der geistlichen Hierarchie in Anmaßung einer religiösen Mitregentschaft ausgeartet sind, in allen katholischen Staaten, in jedem Zeitalter auf mancherlei Art, und mit mehr oder weniger Muth und Mäßigung an die Landesfürsten gestellt haben. Dieser Anmaßung stellte die Commission als oberstes Prinzip den Grundsatz entgegen, „daß die Kirche sammt den Geistlichen, ihren Dienern und allen äußerlichen Religionsanstalten im Staate stehe, folglich mit ihrer ganzen Verfassung sammt dem Hirtenamte unter der Aufsicht des Staates".

Aus diesem Prinzipe sei eine Reihe wichtiger Folgerungen geflossen. Von ihm ausgehend habe die Commission klar erkannt, daß die gesammte geistliche und kirchliche Gewalt, wie es auch die Grundsätze der Religion bestätigen, einzig auf das Hirtenamt beschränkt sei, und dieses lediglich in dem Lehramte, dem Gottesdienste, in der Ausspendung der Sacramente, und in der ersten Aufsicht über die Geistlichkeit bestehe; daß das Lehramt den Bischöfen die Pflicht auferlege, nur wahre und reine Religions-Begriffe, nicht aber theologische Schulzänkereien zu lehren und durch die Pfarrer lehren zu lassen; daß hingegen dem Staate die Controllirung der Lehre obliege, da er sich versichern und darüber wachen müsse, daß mit dem Religions-Unterrichte nicht Meinungen und Lehrsätze verbunden werden, welche Fanatismus, Aberglauben und unrichtige Begriffe von dem Verhältnisse der Kirche zum Staate unter Volk und Jugend verbreitet werden. Aus eben diesen Gründen gehöre die Einrichtung und Leitung der öffentlichen Schulen,

die Wahl der Lehrer und Lehrgegenstände nicht in den Wirkungskreis der Bischöfe, sondern in den der Staatsverwaltung, was auch von den theologischen Schulen und Erziehungs-Instituten der angehenden Geistlichen gelte.

Die Commission habe ferner erkannt, daß auch der Gottesdienst in demselben Verhältnisse zu den Bischöfen und zum Staate stehe, wie das Lehramt. Der Gottesdienst soll seiner Bestimmung nach den Religions-Unterricht unterstützen, und die Begriffe von den Religionswahrheiten nähren und lebendig erhalten; daher müsse er nach den Grundsätzen und Vorschriften der Religion eingerichtet werden, und sei, soweit diese Einrichtung den Grundsätzen und Vorschriften der Religion entspreche, ganz von der Kirche abhängig. Allein Recht und Pflicht des Landesfürsten, als des ersten und ansehnlichsten Gliedes der Kirche und Schutzherrn der Religion, sei es, willkürliche Gebräuche, Andächteleien, Aberglauben und religionswidrige Begriffe von dem Gottesdienste ferne zu halten und ihn auf seine ursprüngliche Einrichtung zurückzuführen.

Als eine weitere Folgerung des oben erwähnten Prinzipes habe die Commission erkannt, daß die erste Aufsicht auf die Geistlichkeit zum bischöflichen Amte gehöre, und sich auf deren Sitten, Religionskenntniß und Verwaltung ihres Amtes erstrecke. Allein wegen des entscheidenden Einflusses der Seelsorge auf Sitten und Denkungsweise des Volkes müsse der Landesfürst zuverläßliche Kenntniß von den Grundsätzen, Sitten und Verwendung der Curatgeistlichkeit haben; daher stehe ihm nicht nur das Recht der Oberaufsicht über alle geistlichen Lehr- und Erziehungs-Anstalten zu, sondern auch das Recht, Disciplinargesetze vorzuschreiben, die Bischöfe und den Klerus daran zu binden, und im Falle der Uebertretung und Widersetzlichkeit zu bestrafen.

Gleichsam zum Schlusse seiner Erörterungen stellte der Präsident der geistlichen Hofcommission noch einen Grundsatz auf, von dem er sich in der Frage, ob die Kirche unter der Herrschaft des Staates zu stehen habe, die entscheidende Wirkung auf den Kaiser versprechen mochte. „Es ist nur eine Macht im Staate, schrieb er, welcher die Gesetzgebung für alle äußerlichen Handlungen zukommt. Dieser Grundsatz muß in der Leitung der Geistlichkeit und Kirchenangelegenheiten festgehalten werden, um den Statum in Statu sammt dem Begriffe von einem Imperium sacrum,

worauf die Unabhängigkeit der Kirche vom Staate gebaut wird, allmählig zu vertilgen. So wie die Kirchenverfassung und alle Religionsanstalten ihre Sanction von dem Fürsten erhalten, so sind die sämmtlichen Kirchenglieder, die Bischöfe und Priester, gleich anderen Bürgern der Macht des Fürsten untergeordnet; haben dagegen allen Anspruch auf den Schutz des Fürsten gegen jeden Mißbrauch der Kirchengewalt".

„Dies", so schließt der Freiherr von Kressel seine Note, „dies sind die Begriffe, von welchen man bei Beurtheilung der bischöflichen Beschwerden ausgegangen ist".

Wer wollte sich nun verwundern, wenn diese Worte in Verbindung mit den von der geistlichen Commission in ihrem Protokolle abgegebenen, den Beschwerden der Bischöfe, mit wenigen Ausnahmen, ungünstigen Gutachten auf den Kaiser einen solchen Eindruck machten, daß dessen ursprüngliche zur Abhilfe geneigte Gesinnung sich wesentlich änderte?

Doch mit allen bisher angeführten auf Leopolds Gesinnung einwirkenden Gründen begnügte sich Kressel nicht. Am Ende seiner Note benützte er noch eine Blöße, welche die Bischöfe in ihren Vorstellungen und Promemorien leider! gegeben hatten, um ihren Beschwerden in Leopolds Augen den heftigsten Stoß zu versetzen. Er wies auf die außerordentliche Verschiedenheit der Anträge der bischöflichen Beschwerdeschriften hin. Die Denkungsart der Bischöfe, schrieb er, sei so verschieden, daß, was der eine verwerfe, der andere gut finde, die Ausstellungen, die der eine mache, von andern mit Stillschweigen übergangen werden, und daß man überhaupt den Geist der Eintracht und Gleichförmigkeit beinahe in jedem Punkte vermisse; daher, wenn ihnen die Leitung der kirchlichen Angelegenheiten überlassen werden sollte, wenig oder nichts Ersprießliches zu erwarten wäre. Kressel schlug daher dem Kaiser die folgende Resolution auf alle bischöflichen Beschwerden vor: „Eure Majestät hätten sich die Beschwerden und Vorstellungen der Bischöfe gegen die von einigen Jahren her im geistlichen Fache getroffenen Einrichtungen und Anordnungen vortragen lassen, und nach deren genauen Erwägung zu entschließen befunden, daß, nachdem ihre Gesinnungen und Anträge in der Sache und in der Modalität so sehr unterschieden seien, und so weit von einander abweichen, daß dasjenige, was einer oder der andere abgeändert

wünschte, von den übrigen beizubehalten angetragen, oder wenigstens keine Aenderung darüber verlangt werde, folglich sich keine zur allseitigen Beruhigung gereichende Aenderung hierinfalls treffen lasse, es bei den derzeit bestehenden allgemeinen Anordnungen in publico-ecclesiasticis noch weiter zu verbleiben habe. Würden sich bei einem oder anderem Gegenstande in der Fortsetzung oder Ausführung wesentliche Anstände ergeben, so bleibe jedem Bischofe ohnehin unbenommen, solche in separato und mit Rücksicht auf die Umstände seiner Diöcese in dem gehörigen Wege anzubringen, wo sodann Eure Majestät nach erhobenem Befund der Sache die der Loyalität angemessene Verfügung zu treffen bedacht sein würden"!

Das also war das Resultat der Aufforderung Leopolds an sämmtliche Bischöfe, ihre Beschwerden ihm einzureichen, das Resultat der Vorstellungen, Bitten und Anträge der Bischöfe von einigen zwanzig Diöcesen, und das Resultat der von dem Monarchen verlangten Würdigung und Begutachtung derselben durch die geistliche Hofcommission! Kein Wunder, wenn nun auch Leopolds Entschließungen ganz gegen die Erwartung der Bischöfe ausfielen. Der Kaiser mußte durch Kressels Note an der empfindlichsten Seite berührt werden; denn die als „Forderungen" geschilderten Beschwerden der Bischöfe mußten ihm als ebensoviele gegen seine landesfürstliche Machtvollkommenheit und gegen die nicht anzutastende Staatsgewalt gerichtete Anmaßungen erscheinen, deren Zurückweisung ihm als Staatsoberhaupte oblag; und das Schicksal der bischöflichen Bitten war damit soviel als besiegelt!

C. Das an sämmtliche Bischöfe erlassene Hofdecret vom 17. März 1791 über ihre Beschwerden.

Am 17. März 1791 erschien das Hofdecret, welches den Bischöfen, nicht jedem einzeln, sondern allen cumulativ[1]) die kaiserlichen Entschließungen über ihre Beschwerden durch die Landesstellen bekannt machte. „Se. Majestät haben sich, so lautet die Einleitung des Decretes, die Beschwerden der Bischöfe gegen die für die öffentlichen Lehr- und Erziehungs-Anstalten, die Bücher-Censur, Tole-

[1]) Denn auch das war von Kressel in der Note dem Kaiser empfohlen worden.

ranz-, Religions- und Kirchenangelegenheiten bestehenden Gesetze und Verordnungen allerunterthänigst vortragen lassen und nach genauerer Erwägung darüber zu entschließen geruht:

§. 1. In Betreff des Gottesdienstes.

a.) Die Ordnung des Gottesdienstes und der öffentlichen Andacht soll, so wie sie gegenwärtig vorgeschrieben ist, beibehalten und beobachtet werden.

b.) Den Herren Bischöfen wird überlassen, neue den verschiedenen Zeiten und Festtagen des Kirchenjahres angemessene Gebete und Lieder für den öffentlichen Gottesdienst, auch eigene Gebete und Lieder für besondere Betstunden, Bittgänge und Andachten verfassen zu lassen, und zur Bestätigung einzusenden.

c.) Die Bruderschaften bleiben alle abgeschafft, die der Liebe des Nächsten soll allein bestehen.

§. 2. In Betreff des bischöflichen Hirtenamtes.

a.) Wegen des Placetums wird mit Strenge verordnet, sich an die Hofdecrete vom 12. Sept. 1767 und 20. März 1781 zu halten. Die Nothwendigkeit des Placetums bezieht sich auch auf alle vorhergegangenen päpstlichen Anordnungen, wenn von ihnen ein Gebrauch beabsichtigt wird. Einer schon angenommenen Bulle kann das Placetum wieder entzogen werden.

b.) Die Geistlichen müssen so wie alle anderen Staatsbürger in allen sowohl Civil- als Criminalhandlungen unter einer und derselben Gerichtsbarkeit stehen, weßwegen es bei der Verordnung vom 11. März d. J., vermöge welcher ihnen die zur allgemeinen Delegation der Ortsgerichte in jedem Kreise bestimmten nächsten Magistrate zu ihren gerichtlichen Behörden angewiesen wurden, zu verbleiben hat[1]). Dagegen stehen die Geistlichen

[1]) Das war die Erledigung der Klage der Bischöfe über die Herabwürdigung des geistlichen Standes und der geistlichen Personen, wovon sie die Entziehung des Privilegii fori als eine der Hauptursachen bezeichnet hatten; denn dadurch waren die Geistlichen, wie Migazzi es bezeichnete und Kerens sich ausdrückte, vor die Gerichte der Verwalter und Dorfrichter, mochte dieser ein Schuster oder Schneider oder ein Bauer sein, gewiesen worden; jetzt waren die Magistrate der Städte ihre gerichtlichen Behörden; ob sie nun besser daran waren?

in Ansehung der eigentlichen geistlichen Amtshandlungen, der Lehre und Zuchtangelegenheiten unter den Bischöfen, von welchen sie für blos geistliche Verbrechen mit blos geistlichen Strafen und Bußen anzusehen sind. Sollten sich aber Geistliche weltlicher Vergehungen schuldig machen, und weltliche Strafen verdienen, so sind sie den weltlichen Gerichten zu übergeben. Die Suspension oder Sequestrirung der pfarrlichen Einkünfte und Pfründen kann nur durch weltliche Gerichte geschehen, und die gänzliche Wegnahme der Pfarren oder Pfründen nur mit Wissen der Bischöfe mittelst einer aus den Akten zu verfassenden förmlichen Sentenz.

c.) Die Klagen über Abnahme der Stolgebühren sollen von den weltlichen Gerichten mit Einverständniß des Ordinariats abgethan werden.

d.) Die Herren Bischöfe bleiben künftig wie bisher verpflichtet, alle ihre Hirtenbriefe und Kreisschreiben, welche sie in ihren Sprengeln an die Pfarrer und Geistlichen erlassen wollen, wenn diese damit zu etwas verbunden werden sollen, und wenn dieselben die ganze Diöcese oder einen Theil davon betreffen, der Einsicht und Genehmiguug der Landesstellen zu unterwerfen, die an die Geistlichkeit künftig zu erlassenden Verordnungen werden unmittelbar an die Herren Bischöfe durch das Gubernium und nicht mehr durch die Kreisämter gesendet werden. Den Bischöfen wird es obliegen, solche durch ihre Consistorien, die dafür zu haften haben, wörtlich ohne die mindeste Aenderung, Zusatz oder Hinweglassung ohne Verschub zu protokolliren, und unverzüglich ihrer Geistlichkeit zur Richtschnur mitzutheilen.

e.) Die Einsicht in die frommen Stiftungen kann den Bischöfen gewährt werden.

f.) Die Verwaltung des Religionsfondes kann den Bischöfen, da dies nicht ihre Sache ist, nicht zugestanden werden, wohl aber die Einsicht in den Rechnungsstand und die Mittheilung ad notitiam der vertheilten Pensionen. Es wäre gut gewesen, wenn Anfangs der Religionsfond diözesanweise wäre eingeführt, und seine Einkünfte so vertheilt worden; jetzt aber kann das nicht mehr stattfinden.

g.) Die Abstellung der Sammlung der Mendicanten bleibt fest und unabänderlich.

h.) Diejenigen Bischöfe, welche geltende Beweise anführen können, daß sie Einkünfte, welche ihnen von Rechtswegen gebühren, verloren haben, sollen diese Beweise zur Untersuchung vorlegen.

i.) Den Bischöfen kann nicht verboten werden, Synoden in ihren Diöcesen zusammen zu rufen, jedoch müssen sie voraus um die Genehmigung, solche zu versammeln, förmlich einkommen.

§. 3. In Betreff der Verwaltung des Pfarramtes.

a.) Um die Curatgeistlichkeit gegen verächtliche Behandlung von Seite der niederen Beamten zu schützen, sollen die Länderstellen die Verordnung vom 21. Juli 1782 wieder geltend machen, und in dieser Absicht die Kreis- und Wirthschaftsämter anweisen, daß sie die wahrgenommenen Gebrechen in der Seelsorge oder verordnungswidrige Handlungen der Seelsorger zuerst bei der kirchlichen Behörde, und erst dann, wenn keine Abhilfe erfolgt, der politischen Landesstelle anzeigen sollen, mit dem Beisatze, daß ihnen nicht zustehe, ihre Gewalt über die vorgezeichneten Gränzen zur Herabwürdigung des bischöflichen Amtes und zur Kränkung der Seelsorger auszudehnen, sondern die gute Ordnung von ihnen verlange, in politischen Verhandlungen mit der Curatgeistlichkeit mit derjenigen Mäßigung und Achtung vorzugehen, welche dem Stande derselben wegen seiner Nützlichkeit und Wichtigkeit gebührt.

b.) Uebrigens hat es in allen Einrichtungen und Verordnungen, die sich auf öffentliche Lehranstalten, auf die Büchercensur[1]), Religionsdulbung, Gottesdienstordnung, das bischöfliche Amt, die Seelsorge, die Klosterzucht beziehen, und durch die voranstehenden

[1]) In Betreff der Bücher-Censur erklärte ein Hofdecret v. 28. Octob. 1791, daß den Ordinarien die Mitcensurirung der theologischen Schriften keineswegs eingeräumt werden könne, da die Büchercensur lediglich eine politische Anstalt ist; es habe daher bei der dermaligen Verfassung zu verbleiben, doch steht es den Ordinarien frei, über von der Censur approbirte Bücher Beschwerden unmittelbar bei Sr. Majestät einzureichen. Wiedemann a. a. O. S. 351.

nicht aufgehoben oder abgeändert sind, sein unabänderliches Verbleiben[1]).

So lautete das Hofdecret, mit welchem den Bischöfen die Erledigung ihrer Beschwerden bekannt gemacht wurde.

Stellen wir diesen zum größten Theile abschlägigen kaiserlichen Entschließungen das gegenüber, was ihnen in denselben doch noch bewilligt wurde. Sie erhielten die Erlaubniß, in Nothfällen Bittgänge in nicht zu große Entfernungen, aber erst nach vorläufiger Anfrage und nach dem Vorschlage der geistlichen Commission halten zu lassen; dasselbe galt von der Einführung neuer Gebete und Lieder bei dem Gottesdienste. Ferner wurde ihnen der Gebrauch der lateinischen Sprache bei den liturgischen Theilen des Gottesdienstes bewilligt. Sie durften Nachmittags an Sonn- und Festtagen katechetische Predigten einführen, insoferne das nicht mit der bestehenden Andachts-Ordnung in Widerspruch kam; ebenso unter derselben Bedingung auch Litaneien. Sie durften die samstägigen Abend-Andachten auf dem Lande auf Begehren der Gemeinden, und am letzten Tage des Jahres die Danksagungs-Andacht wieder anordnen. Sie durften ferner nach den Localumständen einige Privatandachten ohne vorläufige Anfrage erlauben, wenn sie das festgesetzte System nicht verletzten. Die Kundmachung landesfürstlicher Verordnungen von der Kanzel wurde abgestellt, jedoch mußte der Pfarrer zugegen sein, wenn sie von der weltlichen Obrigkeit vor der Kirche den Gemeinden vorgetragen wurden. Den Bischöfen wurde die Macht eingeräumt, Kapläne von einem Orte in einen andern zu versetzen! Die galizischen Bischöfe wurden von der Vorlegung ihrer Protokolle bei der Landesstelle dispensirt und ihren Consistorien erlaubt in lateinischer Sprache zu correspondiren. Daß die Seelsorger an Sonn- und Feiertagen weder von den Richtern noch von den Kreisämtern vor Gericht geladen oder citirt werden sollten, wurde als billig anerkannt. Dem Kaiser schien es gut, den Bischöfen, die einen Emeritenfond für untauglich gewordene Pfarrer hatten, denselben wieder zurückzugeben. Er forderte von der Commission einen Vortrag, wie für einzelne größere Diöcesen, oder für drei und vier

[1]) Siehe das Hofdecret vom 17. März 1791 in Kropatschek's Gesetzsamml. Leopolds, Bd. III. S. 247, die kaiserl. Resolutionen selbst bei Chmel a. a. O. S. 15—22.

kleinere benachbarte Diöcesen etwa in einem aufgehobenen Kloster Defizienten-Häuser für emeritirte Pfarrer errichtet werden könnten. Ueber das Franziskanerkloster in Innsbruck verlangte er einen besonderen Bericht, da es den Angaben nach von den Erzherzogen gestiftet worden sein soll.

Das ist die ganze Summe der in den kaiserlichen Entschließungen enthaltenen und durch das Hofdecret vom 17. März 1791 den Bischöfen gewährten und bekannt gegebenen Concessionen, ein wahres Almosen, Brosamen, die von der mit kirchlichen Rechten reich besetzten Tafel der Staatsgewalt abfielen, welche aufzulesen es erst noch der Bewilligung der weltlichen Behörden bedurfte. Vergleicht man sie mit den oben S. 401—402 aufgezählten, von Leopold in den ersten neun Monaten seiner Regierung den Bischöfen zur Abhilfe ihrer Beschwerden aus eigener Initiative gewährten Zugeständnissen, so liefern auch sie, wie der ganze übrige Inhalt des Hofdecretes, den nichts weniger als erfreulichen Beweis von dem Siege, welchen die Grundsätze der geistlichen Hofcommission und ihres Präsidenten über die bessere persönliche Gesinnung Leopolds davontrugen.

Werfen wir, angelangt am Schlusse unserer Darstellung der kirchlichen Reaction unter Kaiser Leopold II., noch einen Blick zurück auf die Hauptmomente des ganzen Verlaufes; der Rückblick wird uns hinüber leiten zur klaren Erkenntniß der bedauerlichen Folgen, die von nun an nothwendig für die Gestaltung des Verhältnisses zwischen Staat und Kirche in Oesterreich eintreten mußten.

Wir fanden die kirchlichen Zustände am Ende der Regierung des Kaisers Joseph in nicht geringerer Zerrüttung als die politischen. Josephs Nachfolger vernahm aus dem Munde der Bischöfe ebensoviele Klagen über Verkümmerung und Verletzung der kirchlichen Rechte und Bitten um Abhilfe, wie aus dem Munde derjenigen, welche die weltlichen Rechte der Länder und Völker zu vertreten hatten. Leopold schenkte den Klagen und Bitten geneigtes Gehör. Nicht blos Aeußerungen, sondern auch manche thatsächliche Abhilfe berechtigten zur frohen Erwartung einer vollständigen Abhilfe aller Beschwerden, durch das Aufgeben des Systems der früheren Regierung und durch den Uebergang zu dem Prinzipe der Restitution und Achtung der verletzten Rechte auf dem politischen wie kirchlichen Gebiete.

Allein mit der Zuweisung der bischöflichen Beschwerden an die von Kaiser Joseph gegründete und fortbestehende „geistliche Hofcommission“ trat ein Wendepunkt ein, von dem die Lähmung und Zerstörung der von Leopold angeregten Hoffnungen ausging. Die Mitglieder dieser Commission, von Kaiser Joseph zum Zwecke der Ein- und Durchführung der kirchlichen Neuerungen gewählt, lebten und webten in den Grundsätzen der ihnen bei ihrer Wahl vorgezeichneten Mission. Ihnen galt es als oberstes Dogma: „daß zu den Gerechtsamen der Kirche nur die dogmatischen und blos die Seele betreffenden Dinge gehören; hingegen Alles, was in der Kirche nicht von göttlicher, sondern nur von menschlicher Erfindung und Einsetzung herrührt (was aber als solches zu bestimmen der Staat sich vorbehielt), der landesfürstlichen Macht zusteht, und insoferne die Kirche es innehat und ausübt, dies nur mit Einwilligung der oberherrlichen Gewalt stattfindet, diese daher das Recht hat, dergleichen freiwillige Concessionen nicht nur abzuändern und einzuschränken, sondern sogar aufzuheben, so oft Staats-Ursachen, veränderte Zeiten oder Umstände es erheischen. Als zweites Dogma von gleicher Wichtigkeit galten ihnen Beschwerden der Bischöfe über eine solche Ausübung der Staatsgewalt in kirchlichen Dingen „als ebensoviele Eingriffe in weltliche landesfürstliche Rechte“.

Das von der geistlichen Hofcommission abgegebene Gutachten lautete demnach ganz diesen Grundsätzen gemäß, und da es von Kaiser Leopold, mit Ausnahme einiger im Ganzen unbedeutender Zugeständnisse, und, wir dürfen annehmen, auch gegen seine bessere persönliche Gesinnung, gutgeheißen wurde, so war das Schicksal des Verhältnisses, in welchem die Kirche in Oesterreich in Zukunft stehen sollte, entschieden. Mit dem früheren Systeme ward nicht gebrochen; die Grundsätze der Josephinischen Periode dauerten fort; das Verhältniß des Staates zur Kirche blieb das einer mißtrauischen feindseligen Gegnerschaft; das Prinzip der Ueberwachung, Bevormundung und Unterordnung der Kirche unter den Staat blieb aufrecht; Bischöfe und Geistliche unterlagen der Controlle der Staatsgewalt.

Freilich sind die Bischöfe der damaligen Zeit nicht ganz von aller Schuld freizusprechen. Es mag sein, wie behauptet aber nicht bewiesen wird, daß ihnen nicht gestattet war, ihre Beschwerden

nach vorhergehender gemeinsamer Besprechung in einer Collectiv-Vorstellung dem Kaiser vorzutragen, wobei vielleicht die principiellste Frage, die der Befreiung der Kirche aus den Umarmungen des Staates, als erstes Verlangen würde in den Vordergrund gestellt worden sein. So aber, da dies nicht geschah, zerfielen die Beschwerden der Bischöfe in ebensoviele Particular-Desiderien, die sich nicht selten widersprachen, und unbedeutende Dinge neben wichtigen, wie von gleichem Werthe, hinstellten; daher dem Freiherrn von Kressel die obenerwähnte Blöße darboten, die er mit Gewandtheit und nicht ohne erfolgreiche Wirkung auf den Kaiser ausbeutele.

Mit Recht wurde hervorgehoben, daß die Vorstellungen der Bischöfe den Kaiser auf keine Prinzipien leiteten; Alles verlangte nur die Wiederherstellung des früher in Uebung gewesenen faktischen Alten — das Hauptprinzip, das Unrecht der Suprematie der Staatsgewalt über die Kirche wurde nicht angegriffen. Einige Entschuldigung mögen die Bischöfe jener Zeit in dem allgemein herrschenden Zeitgeiste finden, dessen Einflusse sich nur wenige zu entziehen vermochten. Es war die Zeit der Jansenistischen Influenza; die Zeit des Emser-Congresses; die Zeit der After-Synode von Pistoja. Ferner die Zeit der eigenthümlichen Zusammensetzung der Domcapitel, aus denen die Bischöfe hervorgingen. Ohne in die scharfe Beurtheilung Seb. Brunners einzustimmen, können wir nur gelten lassen, daß die geistige Höhe, auf welcher viele von ihnen standen, besonders ihre kirchenrechtliche Bildung, auf keinen hervorragenden Grad Anspruch erheben konnte.

Bessere Zeiten, freilich nur wie ein Sonnenblick aus umwölktem Himmel, schienen, wie oben S. 210 berührt wurde, für das Verhältniß zwischen Staat und Kirche in Oesterreich im Jahre 1849 und mehr noch 1855 anbrechen zu wollen. Hoffen wir, daß der allgemeine gegen die Kirche in unseren Tagen entbrannte Kampf die letzten Anstrengungen der Staatsgewalt sein mögen, sie noch fürder in ihrem Banne festzuhalten!

Ueber Ephräm's Hymnen auf den h. Eremiten Abraham.

Von Abbé P. Martin, Professor an der kathol. Universität zu Paris.

Es ist unsere Absicht, mehrere bisher ungedruckte syrische Schriften des h. Ephräm, dieses größten der syrischen Kirchenväter, herauszugeben, nämlich metrische Homilien über die Charwoche, Hymnen auf zwei ihm befreundete, auch im römischen Martyrologium (am 16. März und 9. Juni) erwähnte Heilige, Abraham Kidunaja und Julianus Saba, sowie die seither nur im griechischen vorhandene Biographie des h. Abraham nach dem von uns aufgefundenen syrischen Original. Ueber diesen h. Abraham Kidunaja, den Oheim der h. Büßerin Maria, sind manche irrige Meinungen aufgestellt worden. Baronius und Andere hielten ihn für den im Testament Ephräm's erwähnten Schüler dieses Kirchenvaters. Da aber jener Abraham beim Tode Ephräm's zugegen war, während der unserige fast sieben Jahre vor Ephräm starb[1]) und nach seinem Tode an ihm einen Biographen und Lobsänger fand, so können beide nicht identisch sein, wie schon J. S. Assemani (Bibl. Or. I, S. 38) nachgewiesen hat. Ebendaselbst widerlegt er auch die Ansicht des Bollandus (zum 16. März), welcher unseren

[1]) Vgl. Cod. Mus. Brit. 12855, f. 177 (Wright, Catalogue of syriac manuscr. II, 947): „Am 14. des ersten Kanon im Jahr 678 (14. Dez. 366 n. Chr.) starb der h. Abraham Kidunaja, am 15. Schebat 678 (Februar 367) der h. Julianus Saba, und am 18. Chaziran 684 (Juni 373) der h. Ephräm". Vgl. auch die Chronik von Edessa (Bibl. Orient. I, 396—397).



h. Abraham, dem späten und unkritischen Metaphrastes folgend, nicht für einen Syrer, sondern für einen griechischen Eremiten aus Taenia am Hellespont hielt und daher auch seine Biographie einem späteren, zwei Jahrhunderte nach dem Kirchenvater lebenden, Ephräm zuschrieb.

Die Falschheit dieser, auch von Pagi (zum Jahr 525) angenommenen Hypothese ergibt sich zwar schon aus der Uebereinstimmung der Biographie in Styl und Gedankengang mit den übrigen Werken des h. Ephräm, noch deutlicher aber aus den hier von uns mitgetheilten Hymnen. Bollandus beruft sich nämlich auf eine Stelle in der Biographie Abraham's, wonach Ephräm dessen Tugenden in einem anderen Werke gepriesen habe, und schließt allzu zuversichtlich aus dem Fehlen dieses „anderen Werkes" in den damals bekannten Schriften des h. Ephräm, jene Biographie könne nicht von dem Kirchenvater, sondern nur von einem späteren Ephräm herrühren[1]). Eben dieses von Bollandus vermißte Werk des edessenischen Diakons können wir aber jetzt den Lesern dieser Zeitschrift aus einer syrischen Handschrift des 6. oder 7. Jahrhunderts vorlegen[2]). Die Echtheit unserer Hymnen wird zwar niemand bezweifeln, der sie auch nur oberflächlich mit der Biographie des h. Abraham und den übrigen Werken Ephräm's vergleicht. Doch sei hier noch folgendes ausdrückliche Zeugniß aus dem von uns aufgefundenen syrischen Text der Biographie Abraham's[3]) erwähnt: „Die übrigen Tugenden des Seligen haben wir anderswo beschrieben. Am Tage seines Abscheidens versammelte sich die ganze Stadt und Alle geleiteten den Leib des Heiligen mit großer Sorgfalt zu Grabe. Man riß auch Stücke von seinem Gewand ab, um sie zum Heile der Seele aufzubewahren. Und alle Kranken wurden geheilt, sobald man ihren Leib mit diesen abgerissenen Gewandstücken berührte. Die Bewohner der Stadt gaben ihm das Grabgeleite unter dem Gesang von Psalmen und Lobgesängen und jenen Hymnen (madrâschê), welche der h. Ephräm auf

[1]) Zum 16. März, S. 443: Nihil tale nunc reperitur in iis quae extant S. Ephremi Edesseni operibus. quod non est mirum, cum alius hic Ephrem sit ab auctore nostro.

[2]) Cod. Mus. Brit. 14592, f. 62—72. Vgl. Wright II, 884.

[3]) Cod. syr. Paris. 235, f. 11.



ihn gedichtet hatte. So brachte man ihn heraus und legte ihn in einen steinernen Sarg in dem Cömeterium unter der Hauptkirche".

Die gesperrt gedruckte Stelle fehlt nun zwar im griechischen Text[1]) und rührt offenbar nicht vom h. Ephräm, sondern von einem Interpolator her. Gleichwohl beweist sie die allgemeine Ueberzeugung, daß der h. Ephräm diese Hymnen gelegentlich des Todes des h. Abraham gedichtet habe, und erklärt uns, warum der Kirchenvater, als er später die Lebensbeschreibung seines Freundes aufzeichnete, sagen konnte, er habe dessen übrige Tugenden anderswo geschildert. Auch eine armenische Bearbeitung der alten syrischen Biographie Ephräm's, welche wir aufgefunden haben und zu veröffentlichen gedenken, erwähnt die Hymnen dieses Kirchenvaters auf Abraham Kidunaja und führt Einiges aus denselben an.

Als Probe der von uns beabsichtigten Ausgabe der Inedita Ephraemiana wollen wir hier fünf von den fünfzehn Hymnen auf den h. Abraham mittheilen. Die fünf ersten folgen der aus Strophen zu je 5 siebensilbigen Versen bestehenden Melodie „Vor ihm"[2]); der sechste der Melodie „Der Geist sprach in David" (strophisches Schema 7. 7. 7. 7. 7. 7. 7); die letzten neun (alphabetisch) der Melodie[3]): „O Herr, in deinen Gärten" (5. 5. 5. 5.).

I.

Gott, der siegreiche Herr, hat den Alles überwältigenden Tod abgeschickt. Er kam und nahm aus unserer Mitte den unter unserem Volke aufgestellten Spiegel hinweg, durch welchen dieses Volk geziert ward.

Responsorium[4]): Gelobt sei der, welcher dein Greisenalter gekrönt hat!

In ihm schaute Jeder sich selbst, durch ihn wies sich Jeder zurecht. Dein Greisenalter ward zu einem Spiegel; denn jeder,

---

[1]) Vgl. S. Ephraemi opera, ed. Benedictus, T. II. graec., p. 19.

[2]) Anderswo findet man Strophen von 6 fünfsilbigen Versen nach dieser Melodie benannt (vgl. S. Ephraemi carmina Nisibena, ed. Bickell, p. 31).

[3]) In den carmina Nisibena hat diese Melodie das Schema 5. 5. 5. 5. 5.

[4]) Das Unnitha oder Responsorium ist ein Vers, welcher am Ende jeder Strophe vom Chor gesungen wird. Er wird stets ein für allemal nach der ersten Strophe geschrieben.

welcher hineinschaute und sich nicht dadurch verschönern ließ, ward durch ihn seiner Häßlichkeit überführt. — Auf dich, o mein Herr, schauten die Müßiggänger; durch deinen Fleiß wurden sie beschämt. Auch die Nachlässigen blickten auf dich; durch deine Ausdauer wurden sie getadelt. Dein Eifer wies die Trägen zurecht. — Durch die Tugendübung des Fastens zeichnetest du dich aus, durch die des Wachens bewiesest du jugendliche Kraft, durch die der Arbeit zeigtest du männliche Stärke, wegen Habgier konnte man dich nicht tadeln, durch Keuschheit erwarbst du hohen Ruhm. — Die beiden größten Gebote, der Liebe deines Nächsten und deines Gottes, spanntest du gleichsam unter ein Joch zusammen und säetest dir so Verdienste vor Gott und den Menschen aus. — Du hörtest, um es auszuüben; du übtest aus, um (Gott) zu leihen; du liehest ihm, um dein gläubiges Vertrauen zu beweisen; du glaubtest, um zu empfangen; nun empfängst du, um zu herrschen. — Siehe, überall finden sich deine Almosen und Gebete als Darleihen vor! Sie bereichern die Empfänger, und doch werden sie dir mit Kapital und Zinsen zurückerstattet, weil du sie ausgeliehen hast. — Das Almosen des Gebers gleicht dem Darleihen, welches Redliche erhalten haben; obgleich es ganz bei dem Empfänger ist, bleibt es doch auch ganz bei dem Ausleiher, weil er es mit Zinsen zurückerhält. — Die ausgestreuten und (scheinbar) verlorenen Samenkörner, welche im Schoße der Erde zerstreut sind, werden wieder in die Scheune des Ackermanns gesammelt. Ebenso werden auch dir die Samenkörner, welche du überall ausgestreut hast, in der Auferstehung zurückerstattet. — Dein Gebet schwebte gleich einem verborgenen Wagen zwischen Himmel und Erde. In ihm fuhrest du geistlich, wie Elias leiblich, zum Thore deines himmlischen Herrn auf. — Denn durch das Gebet steigt der Mensch zu der Himmelshöhe empor, zu welcher niemand (sonst) gelangen kann, gleichwie der Lebendige aus Gnade zum Tod, den jeder Mensch kosten muß, herabgestiegen ist. Der Eine ist herabgestiegen und hat Viele emporsteigen lassen. — Der Thor setzt seinen Reichthum außerhalb seines eigenen Ichs und gibt ihn dadurch Anderen Preis. Du aber verlegtest deinen Reichthum in dich selbst, damit er dich auch dann begleite, wann irdische Schätze dahinschwinden. — Dein Leib wurde von dir vernachläßigt und entbehrte des Bades wie der Salbung. Die Unreinlichkeit, welche dein Fleisch bedeckte, säuberte deinen Geist von der Unreinheit,

welche aus behaglichem Leben entsteht. — Denn durch sorgfältige Pflege des Leibes setzt sich Rost an die Seele an. Der Eine badet sich, um seine Farbe zu verschönern, der Andere, um sich von der Anstrengung zu erholen; aber dein Greisenalter überwand die Neigung zu Beidem. — In der Finsterniß, während deren die Diebe wachen und die Schätze Anderer stehlen, bewahrtest du durch Nachtwachen deinen Reichthum; am Tage aber, an welchem die Trägen schlafen, vermehrtest du ihn durch Arbeit. — Vom Aussäen hielt dich nicht der Schnee ab, noch vom Pflanzen die Hitze; denn voll Eifer war dein Greisenalter; was dein Fasten gepflanzt und gesäet hatte, das grub um und begoß mit Thränen dein Nachtwachen. — Nie, o Greis, wardst du auch nur eine Stunde müßig gesehen; denn während die Jugend schlief, flochtest du dir, so lange noch Zeit zum Laufen war, aus dem Tugendlaufe deine Krone. — Zwar hat der Tod die von deinem Leben geflochtenen Kronen hinweggenommen und ist damit entschwunden. Aber siehe, deine Kronen sind an deinen Gliedern, deine Tugendkämpfe in unserer Mitte, deine Lobpreisungen unter den Wachenden (Engeln). — In Lob brachen aus die Engel, da sie sahen, wie auf Erden über müßige Jünglinge ein Greis den Sieg davontrug; Lasten, die von sich warf die Jugend, lud sich dein Greisenalter auf. — Eine Schmach war es dem Knabenalter, ein Vorwurf der Jugend; beide sahen dich und schämten sich, weil dein Greisenalter Arbeiten, die an Zahl deinen grauen Haaren glichen, auf sich nahm. — Der Reichthum, der Thoren Gebieter, war deiner Weisheit Diener. Habgierige macht er schuldig, Freigebige krönt er; durch ihn wurden auch deine Almosen gekrönt.

II.

Samuel schilderte deine Tugendstärke, als sein Mund von dem Volke Zeugniß über sich verlangte und das Volk ihn von Bestechlichkeit frei erklärte. Dein Mund ist zwar verstummt, allein deine Tugendstärke ruft statt deiner.

Responsorium: Gelobt sei der, welcher dein Greisenalter geschmückt hat!

Deine Standhaftigkeit war der Samuels gleich, dein Strafeifer dem des Elias, deine Keuschheit der des Elisäus. Glied für Glied der einzelnen Gerechten hast du mit deinen Gliedern zusam-

mengefügt. — Mit des Herzens Auge schautest du auf die Apostel und Propheten und maltest ihr Bild auf deinen Gliedern; jeder, der dich sah, sah auch jene in dir. — Ihre Reinheit war in dir gemalt; ihre Keuschheit war dir eingeprägt; ihre Demuth hüllte dich ein; mit ihrem Fasten bekleidete sich dein Leib; ihre Gebete entströmten deinem Munde. — Wie könnten den, der solche Tugendsiege erworben hat, seine Freunde betrauern? Aber wie könnten auch dem Besitzer solchen Reichthumes seine Brüder nicht nachweinen, weil sie dieses Schatzes beraubt sind? — Zwischen Trauer und Trost, zwischen Schmerz und Triumph schwanken deine Söhne und Jünger; während der Schmerz sie niederdrückt, erfreut sie der Trost. — Siehe, unvermerkt haben mich die Wogen deiner erquickenden Schilderung fortgerissen. Ich bin in die Wogen gestürzt und darin umhergeirrt; obgleich ich die Erzählung von dir nicht verlassen habe, so habe ich doch noch so gut wie nichts davon gesagt. — Ich glich dem vom Künstler verfertigten Blasebalg, welcher der Luft zum Durchgange dient, der sich stets füllt und wieder entleert, beständig Luft aufnimmt und doch nichts von ihr behält. — Ich will zurückkehren und in dein Schatzhaus eintreten, dessen Reichthum die Augen verwirrt. Alle seine Schätze laden mich ein, doch vermag ich nicht allen zu genügen; darum greife ich nach dem ersten, was mir begegnet. — Ein lebenspendendes Heilmittel treffe ich zuerst; ich will es nehmen und den Bedürftigen geben. Deine Glaubensfestigkeit, o mein Herr, ist dieses Heilmittel, da du dem einzigen wahrhaft Seienden kein anderes Wesen gleichstelltest. — Wohl wußtest du und lehrtest es auch, daß eine andere Macht, wenn es eine solche gäbe, nicht hätte versteckt bleiben dürfen, als der Schöpfer rief: „Ich bin und kein Anderer ist" (Ex. 20, 2; Deut. 32, 39). — Genau hattest du gelernt und lehrtest auch, daß jene, wenn sie irgendwo im Verborgenen dagewesen wäre, sich zwecklos versteckt gehalten hätte. Denn damals hätte nothwendig die Macht der Macht entgegentreten müssen. — Nehmen wir für eine Stunde an, es habe noch eine fremde Macht gegeben, diese habe sich zu jener Zeit des Kampfes nicht zeigen wollen, aber am Ende der Zeiten sich gezeigt. — Sehr feige wäre sie entwichen, sehr spitzbübisch gekommen; zur Zeit des Kampfes hätte sie sich versteckt, zur Zeit der Plünderung wäre sie aufgetaucht. Ihre Verkündiger mögen ihr gleich werden! — Wenn aber der Abtrünnige einwendet,

sie sei zum Kampfe nicht erschienen, weil sie nicht böse sei, wohl aber zum Kreuze, weil sie gut sei, siehe, so hätte sie ja doch mittelst ihres Kreuzes, wie mit einer Waffe, einen großen Krieg geführt. — Sie hätte die Sonne am Himmel verfinstert, den Vorhang des Allerheiligsten zerrissen und wäre nach der Meinung der Abtrünnigen, wenn man ihre Ankunft untersucht, ganz und gar eine Quelle von Kriegen. — Trügerisch und verwirrungstiftend hätte sie gehandelt, indem sie die Gestalt unseres Landes annahm und sich heimlich in das Land begab ohne den Herrn des Landes, um uns als Beute aus unserem Lande in das ihrige hinüberzubringen[1]). — Dein Mund lobsang deinem Herrn, welcher sich offen auf dem Berge Sinai erhob und seinem Volke zurief: „Ich bin und kein Anderer ist", und dessen Geschöpfe sein Wort bestätigten. — Der Berg bezeugte es durch seine Flamme, das Meer durch seine Theilung. Auch der Kampf gegen Amalek bezeugte es; denn Moyses erhob und senkte seine Hände und bezeugte ihm dadurch: Du bist oben und unten. — Der Erbarmungsvolle sandte seinen Sohn, auf daß er komme, die Völker zu erlösen, wie einst das Volk aus Aegypten. Die Schöpfung legte Zeugniß ab für den Sohn ihres Herrn, wie vormals für ihren Herrn. — Zeugniß legte für ihn ab das beschwichtigte Meer, die geöffneten Gräber und der aufgethane Himmel. Oben und unten verfinsterte sich die Sonne und bezeugte ihm dadurch: Du bist oben und unten. — Denn sowohl oben als unten ist nur ein einziges Wesen; und es hat auch, sowohl oben als unten, nur einen einzigen Sohn. Der Einzige hat den Einzigen erzeugt. — Dieses lerntest und lehrtest du. Allen lehrtest du die Wahrheit mit wenigen Worten, aber mit vielen Werken, wie mit eben so vielen Zungen. — Weit dehntest du dein Denken aus und preßtest doch wieder deinen Sinn eng zusammen; denn ein Strom von Wahrheit ergoß sich in dich, aber keine Stelle war an dir, wo du eine bittere Lehre aufgenommen hättest. — Denn die aus tödtlichem Gifte bereitete Süßigkeit des Irrthums eilt herbei, um

[1]) Die obige Ausführung richtet sich gegen den Gnosticismus, insbesondere gegen die marcionitische Häresie, welche den Gott des alten Testamentes, als den nur gerechten Weltschöpfer, von dem wahren, in dem Scheinleibe Jesu der ihm an sich und bis dahin ganz fremden Welt erschienenen, gütigen Gott unterschied.



den Sinn zu bethören. Manche kosten davon, werden irre und schlucken sie hinab; Andere prüfen sie, entrinnen und werfen sie weg. — Alle meine Güter sind mir geraubt, und nur eines, der wahre Glaube, ist mir geblieben. Sei mir Fürbitter am Tage des Gerichts, daß ich an jenem Tage um dieses einzigen willen gerettet werde!

VI.

Wenn ich reden würde, um dich würdig zu loben, so wäre es mir viel nützlicher zu schweigen; denn ich stehe dir gar zu weit nach. Wenn ich mich aber bescheide und stillschweige, so würde ich dich, o Lehrer, nicht verherrlichen und also sehr undankbar handeln, während ich mich durch verständiges Verfahren auszeichnen wollte.

Responsorium: Ehre sei dem, welcher in dir die Tugenden deiner Vollkommenheit gemalt hat!

Bete, o mein Herr, daß ich dich würdig preisen möge! Denn ohne deine Fürbitte bin ich zu gering, um von dir zu erzählen. Wer könnte deine Tugend malen ohne den Finger deines Gebets? Deine Fürbitte werde in mir zu einer Quelle, auf daß ich von dir erzähle, so gut ich es vermag! — Im Lichte sehen wir das Licht, die Sonne durch ihre Strahlen und den Mond durch seinen Glanz. Nur durch die von ihnen ausgehende Gabe kann der, welcher sie sieht, sie erblicken. So kann auch mein Geist dich durch den verborgenen Strahl deiner Hilfe schauen. — Wenn Niemand eine Lampe in der Finsterniß sehen kann ohne den schwachen von ihr ausgehenden Strahl, so kann man auch nur durch die Strahlen deines Gebetes die Schönheit deines inneren Menschen schauen, welcher ganz nach Gott geprägt ist. — Wer kann Gott schauen ohne den Glanz seiner Gnade? In dem Strahle seiner Gabe erscheint sein verborgenes Wesen. Ihrem Herrn gleichen die Heiligen, denn die finstere Welt schaut sie in dem Glanze ihrer Werke. — Ich ging hin, um dein Bildniß aufzunehmen; ich betrachtete dich und war darob verwirrt. Denn dein Herr ist auf deinen Gliedern gemalt, und meine Farben sind allzu schwach, meine Reden zu kraftlos. Wunderbar sind deine heldenmüthigen Tugenden auf dir gemalt. — Da mein Wort sehr geschmacklos ist, so kann die Erzählung über dich nur durch das Salz deiner Wahrheit angenehm gemacht und deine Krone nur mit den

Blüthen deines Tugendkampfes geschmückt werden. Durch dein Salz möge meine Rede gewürzt werden, auf daß sie den Zuhörern gefalle! — So geschickt auch ein Künstler sein mag, ist er doch nicht im Stande, eine kostbare Königskrone aus seinem Vermögen herzustellen; sondern der König gibt aus seinem Schatze Edelsteine und Perlen für seine Krone. Gib mir deinen Schatz im Verborgenen, auf daß ich dich öffentlich damit schmücke! — Gib mir deinen Schlüssel durch dein Gebet, damit ich dir als Schatzmeister diene, welcher den Armen deinen Reichthum leiht! Denn ich habe Worte und du hast Werke. Durch meine Worte möge dein Schatz so vertheilt werden, daß sich dein Reichthum nicht vermindere und doch auch ich von seinen Zinsen lebe! — Ahme deinem milden Herrn nach, welcher Kapital und Zinsen von zehn Talenten verschenkte! Gewähre mir gemäß deiner Güte einen Antheil an Kapital und Zinsen; oder, wenn du das Kapital behalten willst, enthalte mir doch die Zinsen nicht vor! — Du mögest Gewinn haben als ein Reicher und der Zuhörer als ein Kaufmann; ich aber möge davon leben als ein Makler! Die Getreideverwalter, welche Joseph anstellte, lebten ja auch von dem Getreide, und der Geldzähler eines Königs darf es sich von dem Gelde wohl sein lassen. — Ich fürchte mich, weil ich weiß, daß die Gerechten einen unersättlichen Hunger nach der Verheißung haben, und daß die Heiligen ebenso eifrig dem Erwerbe des ewigbleibenden Reichthumes nachjagen, wie die Reichen nach dem Besitze des vergänglichen Geldes begierig sind. — Wenn du mir auch nichts dafür geben würdest, daß ich deine Salben wieder ausgegossen habe, so bin ich doch deinen Aromen Dank schuldig, weil mich ihr Duft angeweht hat. Dein süßer Wohlgeruch möge die Fäulniß meiner Wunden bei der Wiederkunft des glorreichen Bräutigams verdecken!

X.

In Abrahams Schoß wird Abraham wandern, weil er ihm sowohl dem Namen, als den Werken nach glich.

Responsorium: Lob sei Gott!

[1]) Die Kirche, welche er erbaut hatte, vollendete und krönte er, und vermählte sie als die Braut des Königs mit dem Königs-

---

[1]) Das Folgende bezieht sich auf die Bekehrung eines heidnischen Ortes durch den h. Abraham, vgl. Opp. S. Ephraemi graec. II, 3—8.

sohne. — Er mühte sich ab an dem Heidenthume, dessen Kinder er unterrichtete, so daß er von den Dornen Früchte der Keuschheit pflückte. — Er belehrte die Götzenpriester und machte ihre Söhne zu Priestern, welche statt seiner Gott den heiligen Dienst darbrachten. — Sie fluchten ihm und er segnete; sie haßten ihn und er liebte sie; sie verabscheuten ihn und er zeigte sich liebevoll gegen sie. Er harrte aus und erwarb reichen Lohn. — Den Heiden gab er sein Leben preis und erbeutete Viele, obgleich er ganz allein stand, durch sein langmüthiges Dulden. — Er glich dem Sauerteige, welcher den Teig dann besiegt, wann ihn dieser verschlungen und besiegt hat. — Als sie ihn endlich durch viele Erfahrungen kennen gelernt hatten, staunten sie über ihn, weil sie merkten, daß er ein Mann Gottes war. — Denn es ward ihnen klar, daß er ihre Bosheiten erduldet und ihre Lasten getragen hatte, um ihre Seelen zu gewinnen. — Den Vater liebte er, dem Sohne hing er an und betete durch ihn seinen Vater in dem Geiste an. — Sie ermüdeten, nachdem sie ihn geschlagen hatten; sie ließen nach, nachdem sie jenen Athleten gequält hatten, welcher siegte, indem er geschlagen ward. — Er hatte es an der Biene abgesehen, daß sie gerade dann selbst besiegt wird, wann sie siegt und sticht, indem sie an dem Stiche ihres Stachels stirbt. — Er hatte es an dem Reife abgesehen, daß er die von ihm bedeckte Erde reinigt und dann wieder in ihr verschwindet. — Die Schriftgelehrten hatten den Quell des Lebens (Jesum) hemmen wollen, wurden aber von seinen Wellen ertränkt, während sie glaubten, daß sie ihn ausgetrocknet hätten. — [1]) Schon in seiner Jugend, auf dem Lager des Hochzeitsfestes, strahlte in seinem Herzen die Herrlichkeit des Himmelreiches auf. — Schon am Anfange gelangte er zur Vollendung. Das Festgewand des Bräutigams vertauschte er mit dem Bußkleide. — Wie ähnlich war der Keusche jener Keuschesten, welche nur sieben Tage bei ihrem Manne zubrachte! — Vom Anfange der Ehe an verließ er seine Gattin; denn er ahnte die Krone und stürzte sich in den Kampf. — Von der Gemeinschaft mit der Rippe hielt er sein Lager fern, damit sein Gebet stets rein bleibe. — Nur zu seiner Bewährung begegnete ihm die Ehe, damit er beweisen konnte, wen er liebte. — Denn in den Augen desjenigen,

[1]) Vgl. Opp. S. Ephr. gr. II, 1—2.

welcher auf den himmlischen Glanz schaut, ist die irdische Schönheit verächtlich. — Die süße Vertraulichkeit mit dem heiligen Geiste war ihm lieber, als der niedere Umgang mit einem Weibe. — Seine Seele hing dem Herrn der Herrlichkeit an, statt jener verächtlichen Rippe. — Vom Anfange seines Kampfes an fürchtete ihn die Lust; denn sie hatte ihn auf die Probe gestellt und gefunden, daß er rein im Kampfe blieb.

XV.

Lob sei dir, weil du unsere Trauerversammlung verherrlicht und gehoben hast! Denn du schwebtest wie auf Schwingen in die Luft empor.

Responsorium: Gelobt sei der, welcher dich mit jeglichem Vorrathe beladen hat!

Lob sei dir, weil du deine Kleider unter die Dürftigen vertheiltest! In der Versammlung der Heiligen hat man sich dafür Stücke von deinen Kleidern abgerissen. — [1]) Die Geschichte meiner Sünden habe ich dir erzählt, und du hast im Gebete Thränen für mich vergossen. — [2]) Es geziemt sich, daß ich auch jetzt zu dir flehe, du mögest für meine Wunden bitten, welche des Verbandes spotten. — Gedenke, o mein Herr, meiner in diesem Kerker, auf daß ein Auftrag voll Vergebung komme! — Erinnere dich deines Dieners und sei nicht jenem gleich, welcher beauftragt ward, aber den gefangenen Joseph vergaß! — Ich staune über ihn (Joseph), weil er durch Ausharren immer vollkommener ward. In der Grube übte er Gerechtigkeit, in den Fesseln Heiligkeit! — Staune auch du, o mein Herr, über meine Häßlichkeit, weil das Maß meiner Sünden, je länger ich am Leben bleibe, um so mehr wächst und zunimmt! — Beides bereitet mir Schwierigkeit, und wo sollte ich da Trost finden? Ich habe Furcht vor dem Tode, aber auch Furcht vor dem Leben. — Ich wundere mich darüber, daß der Sünder, unter dem Vorwande, Buße thun zu wollen, um Verlängerung seines Lebens

---

[1]) Diese Stelle scheint sich auf die Beichte zu beziehen.

[2]) Im Folgenden wird, wie überhaupt in diesen Hymnen, die Fürbitte der verstorbenen Heiligen und ihre Anrufung durch die lebenden Gläubigen auf's bestimmteste gelehrt. Vgl. S. Ephraemi carm. Nisib., ed Bickell, p. 100. 167.

betet, weil ihm das Licht lieb ist. — Der thörichte Kaufmann, welcher vom Kapitale hinwegnimmt, tröstet sich so lange mit der Hoffnung, bis er verarmt ist. — Ich staune darüber, daß sich der freche Sünder an die Hoffnung anklammert; in diesem Vertrauen wird er so lange ausgeplündert, bis er die Augen schließt. — Preis sei jenem unparteiischen Richter, welcher das gerechte Urtheil fällte, daß Sodoma vertilgt werden sollte! — Preis sei dem Barmherzigen, welcher den sündhaften Schwiegersöhnen Lot's erlaubt haben würde, mit ihm fortzuziehen, wenn sie nur selbst gewollt hätten! — Auch mir möge Sodoma ein Bild der Hölle sein! Aber statt des einzigen Lot habe ich viele Gerechte. — Die Fürbitte derer, welche auf der rechten Seite stehen, möge mir reichlich zu Theil werden, auf daß mich die Gnade von der Schaar der Sünder hinwegrufe! — Ich staune darüber, daß sogar Böse von anderen Bösen gebeten werden, ihre Bitte annehmen und ihre Verfehlungen verzeihen. — Dein Gebet für mich möge meine Beängstigung ermuthigen! Denn die Guten werden von dem Guten alsbald erhört. — Ich muß aber über mich selbst staunen, weil ich sowohl in der Drangsal, als auch in der Ruhe, immer mehr Sünden begehe. — Ich staune darüber, daß die Schöpfung so schön und mein Wille mitten unter den Schönen so häßlich ist. — Ich staune darüber, daß ich noch nicht Buße gethan habe und doch täglich Buße thue. Siehe, ich halte mich an die Hoffnung, bis es mit mir zu Ende geht. — Ich staune darüber, daß die Menschheit so vollständig irregeleitet ist, indem nicht einmal die Erfahrung sie belehren kann. — Ich staune darüber, daß der Mensch so frech ist. Wenn er stirbt, verwest er; wenn er am Leben bleibt, überhebt er sich. — Eines von Beiden verlange ich, entweder hinwegzugehen oder Gott wohlgefällig zu werden. Abzuscheiden fürchte ich mich, und wenn ich zurückbleibe, so sündige ich. — Deine Gnade erbarme sich meiner, bevor ich verscheide! Denn ich fürchte mich wegzugehen, so lange ich noch nicht entsündigt bin. — Mögest du mir, deinem Diener, um der Fürbitte deines Dieners willen verleihen, daß ich hier entsündigt und dort erquickt werde! — Mögest du mir verleihen, daß ich hier deiner Gerechtigkeit genugthue, und mir dort dazu gewähren, daß ich durch deine Gnade lebe! — Das Flehen der Gerechten um Erbarmen möge deine Gnade in Strömen herabrufen und die mir Aehnlichen retten!

Die natürliche Gotteserkenntniß.

Von Prof. J. Wieser S. J.

III.

3. **Gegen die unbedingte Leugnung der Beweisbarkeit des Daseins Gottes.** Die Möglichkeit das Dasein Gottes im eigentlichen, vollen, strengen Sinne des Wortes zu beweisen, kann aus verschiedenen Gründen bestritten werden. Man nimmt entweder an, daß die Erkenntniß Gottes als die erste und gewissеste allen übrigen Erkenntnissen vorausgehe und sie bedinge oder wenigstens unmittelbar gewonnen werde und alle anderen an Klarheit und Gewißheit übertreffe, folglich die eigentliche Demonstration d. h. die Ableitung aus einer früher und klarer erkannten Wahrheit schlechthin ausschließe; oder man setzt voraus, daß das menschliche Beweisverfahren seiner Natur nach die in Rede stehende Wahrheit nicht zu erreichen vermöge oder daß jedenfalls keine zureichenden Beweisgründe vorhanden seien. Wir haben hier nur den letztern Irrthum zu berücksichtigen; denn der erstere ist schon früher, in den Erörterungen über den Ursprung der unvermittelten Gotteserkenntniß, hinreichend widerlegt worden.

Die reale Ordnung kann vom menschlichen Geiste nur a posteriori, — durch mittelbare oder unmittelbare Erfahrung erkannt werden; das begriffliche Denken für sich allein kann uns nicht zur Wirklichkeit führen. Jeder Beweis für das Dasein eines Dinges setzt somit als ersten Ausgangspunkt eine sicher erkannte Erfahrungsthatsache voraus und schreitet von da auf Grund des erkannten ontologischen Zusammenhanges unter den Dingen zu seinem Ziele.

So verhält es sich auch mit den Beweisen für das Dasein Gottes. Sie gehen von der erfahrungsmäßig erkannten Wirklichkeit aus und suchen darzuthun, daß dieselbe ein absolutes Wesen zur nothwendigen Voraussetzung hat, folglich nicht bestehen könnte, wenn jenes Wesen nicht existiren würde. Soll nun dieses Beweisverfahren, wie die Gegner annehmen, unberechtigt und haltlos sein, so müßte der Grund entweder darin liegen, daß die metaphysischen Principien, durch welche wir den objektiven Zusammenhang des Bestehenden erschließen, namentlich die Principien des zureichenden Grundes und der Causalität, nur eine beschränkte Geltung haben und über die Grenzen menschlicher Erfahrung nicht hinausreichen, oder darin, daß die empirisch erkannte Wirklichkeit sich selbst genügt und keine nachweisbaren weitern Voraussetzungen hat, die zur Annahme eines außer- und überweltlichen Wesens nöthigten, oder endlich darin, daß die allenfalls nachweisbaren Voraussetzungen ganz unbestimmbar sind, daß uns alle Begriffe fehlen, um das jenseits der menschlichen Erfahrung Liegende irgendwie erfaßbar zu machen, oder daß wenigstens jedenfalls ohne Sprung vom Endlichen aus das Unendliche nicht erreicht werden kann. Untersuchen wir, ob einer oder mehrere dieser Gründe die Rechtsgiltigkeit der üblichen Gottesbeweise beeinträchtigen.

Die radikalste Bekämpfung der Beweisbarkeit des Daseins Gottes liegt ohne Zweifel in der Antastung der Principien. Wenn diese ihrer absoluten Allgemeingiltigkeit beraubt werden, dann sind allerdings alle Brücken zerstört, alle Pfade abgeschnitten, die uns zur Erkenntniß des Unendlichen führen könnten; dann stehen wir aber auch mitten im vollendeten Skepticismus und alles weitere Disputiren ist vergeblich. Es ist darum kaum nothwendig, auf diese Frage näher einzugehen; eine gründliche Erledigung derselben würde uns in die innerste Tiefe des erkenntniß-theoretischen Gebietes hineinführen.

Man unterscheidet in Bezug auf die in unserer Frage vorzüglich in Betracht kommenden Principien meistens zu wenig zwischen dem Causalitätsprincip und dem Princip des zureichenden Grundes oder läßt auch mitunter das letztere ganz außer Acht, weil man es fälschlich als ein blos logisches und nicht zugleich als ein metaphysisches oder ontologisches ansieht. Nur die richtige Auseinanderhaltung und gebührende Berücksichtigung beider Principien kann zum Ziele führen.

Der Causalitätsbegriff mußte in neuerer und neuester Zeit vor den Schranken der verschiedensten Gerichtshöfe sich stellen und die verschiedensten richterlichen Erkenntnisse sich gefallen lassen. Während Hume ihn einzig und allein aus der Erfahrung ableitete und die Grenzen seines Bereiches als zweifelhaft hinstellte, betrachtete ihn Kant als Stammbegriff der reinen Vernunft, der aller Erfahrung zu Grunde liege, aber jenseits derselben keine Giltigkeit habe. Kants Anschauung findet auch gegenwärtig wieder Freunde nur daß sich der Stammbegriff der „reinen Vernunft" im Lichte der Neuzeit in eine Ausgeburt unserer „Organisation" verwandelte. Die Materialisten unserer Tage betrachten einerseits die Erfahrung als die einzige Quelle aller Erkenntnisse, glauben aber andererseits doch berechtigt zu sein, dem Causalitätsgesetz innerhalb der Grenzen der Natur eine schlechthin ausnahmslose, über dieselben hinaus gar keine Giltigkeit zuzuerkennen. Diese Anschauung, die sich so gern als „naturwissenschaftliche" begrüßen läßt, ist höchst inconsequent. Ist das Causalitätsprincip nur aus der Erfahrung abgeleitet, ist es das Ergebniß einer selbstverständlich ganz incompleten Induktion, so ist die Annahme seiner Nothwendigkeit und Allgemeinheit innerhalb des Gebietes der Naturerscheinungen ebenso willkürlich, wie die Leugnung seiner Giltigkeit außerhalb derselben. Insofern ist J. Mill, der das Causalgesetz aus der Induktion herleitet, jedenfalls ganz consequent, wenn er es nicht für unmöglich hält, daß in einem der astronomischen Firmamente Ereignisse auf's Gerathewohl und ohne ein bestimmtes Gesetz aufeinander folgen können.

Das Causalitätsprincip **beruht nicht auf Induktion; es ist vielmehr analytisch** und hat darum auch einen allgemeinen und nothwendigen Charakter. Daß uns die Erfahrung bei der Erfassung desselben behilflich ist, unterliegt keinem Zweifel, aber es ist nichtsdestoweniger apriorischer Natur, und nur deßhalb bietet es uns bereits an der Schwelle der Erfahrung die Hand, nur deßhalb drängt es dem Geiste mit so unwiderstehlicher Gewalt sich auf, daß er nicht umhin kann, bei allem und jedem Geschehen eine Ursache vorauszusetzen[1]). Demgemäß kann nur unberechtigte

[1]) Jüngst hat auch Dr. Hardy im „Katholik" (1879, S. 455) in einem übrigens sehr zeitgemäßen Artikel die Ansicht geäußert, daß das Causalitätsgesetz auf eine Art von Induktion zurückzuführen sei. Nach seiner Anschauung muß das „Causalitätsgesetz erst evident gemacht werden, und zwar nicht durch eine enumeratio simplex, wodurch wir ja nie zu einer evidenten Wahrheit gelangen, vielmehr durch eine Induktion aus den Begriffen, in denen wir das Causalitätsgesetz formuliren und die uns durch Abstraction aus Thatsachen der innern Wahrnehmung bekannt sind, aber durch eine solche Induktion, die zu einer über der bloßen Wahrscheinlichkeit unendlich erhabenen Sicherheit führt und deßwegen die Täuschung in allen vorkommenden Fällen aus-

Willkür dem Causalitätsgesetze an den Grenzen menschlicher Erfahrung ein Ziel setzen, als ob es seiner Natur nach nur auf ein Geschehen gewisser Art Bezug hätte, nicht aber jede Veränderung als solche, abgesehen von ihrer besondern Beschaffenheit, betreffen würde.

Wir brauchen indessen nicht nothwendig von vornherein dem Causalitätsgesetze auch außerhalb des Gebietes menschlicher Erfahrung unbedingte Giltigkeit zuzuschreiben, um auf einen außerweltlichen Urheber des Weltganzen schließen zu können. Denn läßt sich der Nachweis liefern, daß alle Weltdinge dem ursächlichen Zusammenhange unterworfen seien und daß die Verursachung keinen Kreis beschreibe, sondern geradlinig fortlaufe, insofern nämlich alle successiven Veränderungen auf zeitlich frühere Ursachen zurückweisen, so steht es auch fest, daß die Weltdinge in ihrer Gesammtheit — die Welt selbst — eine Verursachung voraussetzen. Ist aber die Welt verursacht, ist sie eine Wirkung, so fordert das Gesetz der Correlation die Annahme einer Ursache, die von der Welt als ihrer Wirkung verschieden ist, und der Gesammtheit der Weltdinge wenigstens der Natur nach vorausgeht, so daß also ohne innern Widerspruch die Existenz einer überweltlichen Weltursache nicht geleugnet werden kann.

Das Causalitätsgesetz kommt bei unserer Frage nur an zweiter Stelle in Betracht; die Hauptrolle spielt das principium rationis sufficientis. Kann etwas ohne hinreichenden Grund sein, ohne hinreichenden Grund entstehen oder bestehen, so hindert uns nichts, anzunehmen, daß die Welt ihr Sein, ihre Ordnung, die bestimmte Anzahl ihrer Wesen u. s. w. von selbst habe; es ist dann ganz unnütz und widersinnig, nach ihrem Woher und Wohin zu forschen, wir können uns dabei alles und nichts denken. Nur das Princip vom zureichenden Grunde berechtigt uns, von der Con-

schließt, also uns nie verläßt". Wie gelangen wir zu einer solchen Induktion? Kann eine Induktion aus Begriffen zur Wirklichkeit führen? Wie ist überhaupt „eine Induktion aus Begriffen, in denen wir das Causalitätsgesetz formuliren", zu verstehen? Die Induktion berechtigt ihrer Natur nach immer nur zu Schlüssen in gleichartigen Fällen, und es läßt sich darum nicht einsehen, wie das Causalitätsprincip, insofern es auf Induktion beruht, im Stande sein sollte, uns mit Sicherheit über die Grenzen menschlicher Erfahrung hinauszuführen. Wir geben Herrn Dr. Hardy gerne zu, daß die Begriffe „Werden" und „Sein-Empfangen" nicht ohne weiters als identisch betrachtet werden dürfen; aber wir erkennen durch das Princip des zureichenden Grundes a priori mit vollster Gewißheit, daß kein Werden ohne Gewirktwerden resp. Sein-Empfangen möglich sei. Nicht die Induktion, sondern das eben genannte Princip ist es, was das Causalitätsgesetz jedem sogleich einleuchtend macht und ihm seine ausnahmslose Giltigkeit sichert.

tingenz der Welt auf das Dasein Gottes zu schließen; nur dieses ist es, das den Geist von selbst auf die Frage nach der Causalität leitet, dem Causalitätsgesetze selbst als Grundlage dient und dessen Anerkennung und Festhaltung gebieterisch fordert. Steht nun aber dieses Princip zweifellos fest? ist es ein blos logisches oder zugleich ein metaphysisches? Bezüglich dieser Fragen genügt hier die Antwort, daß kein Mensch es ernstlich in Zweifel zu ziehen im Stande ist, daß selbst jene, die mit skeptischem Muthwillen oder Kleinmuth daran rütteln, es implicite anerkennen, und zwar als logisches und metaphysisches, wenn sie auch dessen metaphysische Bedeutung ausdrücklich leugnen. Ohne unbedingte Anerkennung dieses Principes und seines metaphysischen Charakters könnte man nicht einmal über das Einzelding ein Urtheil aussprechen, geschweige denn der Induktion eine Bedeutung beilegen. Doch genug hievon; es handelt sich hier ja nicht um eine Widerlegung des offenen oder verdeckten Skepticismus.

Wir kommen nun zur zweiten Frage. Weist das Weltganze über sich hinaus? führt der ontologische Zusammenhang den denkenden Geist von den wenigen in den Kreis unserer Beobachtung fallenden Erscheinungen mit Nothwendigkeit zu einem über der Welt stehenden Wesen? Diese Frage findet ihre Lösung in den üblichen Gottesbeweisen, deren Giltigkeit, von dieser Seite betrachtet, gewiß keinem begründeten Zweifel unterliegt. Sie im Einzelnen näher zu prüfen, liegt unserem Zwecke fern; wir wollen nur einige Momente kurz andeuten, welche die Abhängigkeit der Welt von einer außer ihr liegenden wesentlich höhern Ursache darthun[1]).

[1]) Die gewöhnlichen Classificirungen und Benennungen der Gottesbeweise sind kaum ganz zutreffend. In den lateinischen Lehrbüchern der Philosophie und Theologie findet man in der Regel folgende Unterscheidung: Argumentum metaphysicum, physicum (physico-theologicum), et morale. Unter den metaphysischen Beweisen sind ungefähr jene begriffen, die man in Deutschland gewöhnlich als kosmologische bezeichnet; physisch oder physico-theologisch heißt das der Weltordnung entnommene Argument, wie in deutschen Werken; die Benennung „argumentum morale“ dagegen bezeichnet nicht wie bei uns den aus dem Sittengesetze geführten Beweis, sondern den secundären, der aus der Uebereinstimmung aller Völker entnommen ist und oft auch (wieder mißverständlich) der historische genannt wird. Das Princip dieser Eintheilung ist nicht ganz klar. Soll vielleicht, nach der letzten Benennung zu schließen, der Grund darin liegen, daß die erste Beweisart metaphysische, die zweite physische, die dritte endlich moralische Gewißheit vermittelt, so ist die Unterscheidung offenbar unrichtig, da jeder Gottes-

In erster Linie kommt die sinnenfällige Welt in Betracht, wie sie thatsächlich sich uns darstellt, sammt allen Wesen, die sie beherbergt und die in den Kreis unserer Erfahrung treten, also auch der Mensch als Glied des Universums. Ich sage, die sinnenfällige Welt, *wie sie thatsächlich sich uns darstellt*, nämlich in ihrer concreten Beschaffenheit, abgesehen von den allgemeinen Eigenschaften, die jedem endlichen Wesen zukommen. Die in der Welt sich kundgebende Abhängigkeit berechtigt zwar an und für sich nicht unmittelbar und direkt zum Schlusse auf eine über allem Endlichen stehende Causalität; sie führt uns zunächst nur auf Ursachen, die dem Bereiche der menschlichen Erfahrung entrückt sind. Aber sie bildet doch die stärkste Instanz gegen jene, die den allgemeinen

---

beweis nothwendig eine empirische Prämisse enthält. Beruht hingegen die Eintheilung darauf, daß die erste Beweisart von den allgemeinen metaphysischen Eigenschaften, die zweite von der physischen Beschaffenheit der Welt ihren Ausgang nimmt, so erweist sie sich wieder als ungeeignet, da diese Unterscheidung nicht bei allen Beweisen, die man beiden Klassen unterordnet, sich festhalten läßt. *Sanseverino* gibt folgende Erklärung: Ex argumentis a posteriori . . . illud, quod ex effectuum, sive mundi existentia et natura depromitur, *metaphysicum*; illud autem, quod admirabilis mundi ordo nobis suppetit (suppeditat?), *physicum*, seu *physico-theologicum* appellatur (Elementa philos. christ. vol. 3. P. 2. p. 355); nach dieser Bestimmung kann offenbar der zweite Beweis unter die erste Beweisart subsumirt werden, und die Eintheilung hat somit keinen logischen Werth. Nicht geeigneter sind die Bezeichnungen: Kosmologischer, Physico-theologischer, ethico-theologischer (moralischer) Beweis. Nach Kant unterscheidet sich die erste Beweisart von der zweiten dadurch, daß jene nur unbestimmte Erfahrung, d. i. irgend ein Dasein empirisch zu Grunde legt, diese aber von der bestimmten Erfahrung und der dadurch erkannten besondern Beschaffenheit unserer Sinnenwelt anfängt. Allein es wird doch jeder Beweis wenigstens von bestimmten Eigenschaften seinen Ausgang nehmen müssen, und erblickt man auch den Unterschied darin, daß der cosmologische Beweis die allerallgemeinsten Eigenschaften des Endlichen, der physico-theologische dagegen die besondere Beschaffenheit der Welt berücksichtigt, so ist doch zu bemerken, daß eigentlich der aus der Beschaffenheit des Weltganzen entnommene Beweis mit mehr Recht der cosmologische genannt zu werden verdiente, und daß man noch ein anderes Eintheilungsprincip herbeiziehen muß, um als drittes Glied den ethico-theologischen Beweis unterzubringen.

Naturmechanismus als Eines und Alles, als Ausgang und Ziel, als Quelle und Inbegriff alles Seins, alles Thuns, aller Erscheinungen betrachtet wissen wollen, und gerade deßhalb den Gottesbeweisen ihre Beistimmung versagen, weil sie mit tausend Ketten an den Cult dieses Idoles gefesselt sind. Zudem läßt sich das Mangelnde sehr leicht durch weitere Schlußfolgerungen ergänzen, insofern nämlich gezeigt werden kann, daß das Sein der Welt unmittelbar auf eigentlich schöpferische Thätigkeit zurückgeführt werden muß oder wenigstens mittelbar ein aus sich seiendes, göttliches Wesen mit schöpferischer Macht zur Voraussetzung hat.

Was lehrt nun die Betrachtung und Erforschung der Welt?

Nach den Ergebnissen der neuern Forschung steht es fest, daß in der Welt eine allmählige Entwickelung stattfand; die Entwickelung weist aber schon ihrer Natur nach auf einen Erstlingszustand, auf einen Anfang zurück, dessen Möglichkeit ohne Voraussetzung einer außerweltlichen Macht sich nicht denken läßt (vgl. 2. Jahrg. dieser Zeitschr. S. 482 ff.), und aus der nähern Betrachtung der Faktoren der Fortentwickelung ergibt sich, daß sie nicht immer gleich bleiben, sondern einer Verbrauchung unterworfen sind und sich allmählig erschöpfen müssen, wieder ein Beweis, daß die Welt sich selbst nicht genügt und nicht von jeher bestanden haben kann (ebd. S. 475). Zudem lehrt die Erforschung der primitiven Bestandtheile der Welt, daß die Weltbildung (auch abgesehen von ihrer Planmäßigkeit) nothwendig von einer höhern Macht eingeleitet werden mußte[1]). Auch erweisen sich alle Bemühungen der Materialisten, die Weltwerdung ausschließlich nur aus immanenten Bedingungen zu erklären, als nichtig und fruchtlos.

---

[1]) Man denkt sich die Stoffe ursprünglich in gasförmigem Zustande durch den Weltraum verbreitet, und läßt aus den gesetzmäßigen Wirkungen ihrer Kräfte die Weltbildung hervorgehen. Allein das Gesetz, welches die Diffusion der Gase beherrscht, die Thatsache nämlich, daß die Gase sich immer mehr ausbreiten und jeden freien Raum vollständig ausfüllen, legt jeder Erklärung, welche die Macht des Schöpfers außer der Berechnung läßt, unüberwindliche Schwierigkeiten in den Weg. „Die Physik, sagt Pfaff (Schöpfungsgeschichte, 2. A. S. 731) führt uns auf den Gaszustand aller Stoffe zurück, aber sie bietet uns keinen Weg, aus demselben herauszukommen, die physikalischen und chemischen Kräfte allein verwandeln dieses Gas nicht in gesonderte Weltkörper“.

Die Betrachtung der Welt bezeugt ferner die Existenz einer allgemeinen Ordnung und Zweckbeziehung im Universum, soweit es unserer Beobachtung zugänglich ist. Ohne auf die nähere Entwickelung des daraus entnommenen Gottesbeweises (gewöhnlich der physico-theologische oder teleologische genannt) einzugehen, bemerken wir, daß die Ausflüchte der Gegner nur die Schwäche ihrer Position beweisen, sei es nun, daß sie die Planmäßigkeit der Welt in Abrede stellen, oder die bestehende Ordnung rein mechanisch erklären zu können vorgeben oder den Atomen selbst Intelligenz zuschreiben. Will man denn vielleicht am Ende noch annehmen, daß die Atome mit einander Rath gehalten und einen bestimmten Plan der Weltentwickelung festgestellt? Grundlose Willkür mag immerhin der elementaren Materie Perceptionsfähigkeit zuschreiben: was ist aber damit gewonnen? Weiß man auch nur einen einzigen Vorgang in der anorganischen Natur aufzuweisen, der nicht mit unerbittlicher Nothwendigkeit aus der gegebenen Vertheilung der Stoffe und den blind wirkenden Kräften derselben resultirte?

Behauptet man, daß die der Welt zugeschriebene Zweckordnung ein Wahngebilde, und daß die scheinbare Planmäßigkeit planlos zu Stande gekommen sei, so wird man doch wenigstens zugeben müssen, daß in der Beschaffenheit, Menge und Mannigfaltigkeit der Elemente, in ihren Wechselbeziehungen und den ihre Verbindungen regelnden Normen, der Wirkungsweise der Kräfte und den allgemeinen Naturgesetzen eine wunderbare Ordnung sich kundgebe; wie hätte auch sonst das Weltsystem daraus hervorgehen können, das der feinfühlende Grieche nicht mit Unrecht als *κόσμος* bezeichnete? Wir stehen also wieder vor demselben Räthsel und eine nicht ganz verbildete Vernunft wird nicht umhin können, in diesen Erscheinungen das Gepräge einer schaffenden Intelligenz zu bewundern.

Doch, müssen wir gerade auf die Planmäßigkeit und Wohlgeordnetheit Rücksicht nehmen, um aus den Wechselbeziehungen der Stoffe und Kräfte die Abhängigkeit der Welt von einer über ihr stehenden schöpferischen Ursache zu erkennen? Schon die Thatsache, daß überhaupt Wechselbeziehungen zwischen verschiedenen getrennten Dingen stattfinden, daß die ganze Wirksamkeit der natürlichen Potenzen die Gegenseitigkeit zuläßt und fordert, daß eine allgemeine Abhängigkeit zwischen den Naturdingen besteht, ist ein Beweis gegen die Ewigkeit und Ursprungslosigkeit der elementaren Stoffe und

Kräfte. Bestehen die von der Naturwissenschaft vorausgesetzten einzelnen Atome und Moleküle aus sich, so bestehen sie auch für sich, d. h. sie haben ein absolutes Sein, das jede Abhängigkeit von einer andern Substanz ausschließt. Da die Wirklichkeit dieser Voraussetzung widerspricht, folgt mit logischer Nothwendigkeit, daß die Natur den Grund ihrer Existenz nicht in sich selbst trägt, sondern ein höheres Wesen die Vielheit und Gegenseitigkeit ihrer Elemente bestimmte, folglich auch ihr Dasein verursachte.

Wenn wir von der ursprünglichen Bestimmtheit der Elemente sowie von der Contingenz ihres Seins absehen und nur die allseitige Abhängigkeit ihrer wirklichen Thätigkeitsäußerungen berücksichtigen, so gelangen wir in anderer Weise zu einem ähnlichen Schlusse. Es frägt sich nämlich um die Mittheilung und den ersten Impuls aller Thätigkeit, aller Bewegung in der Natur, und um den correlativen Faktor, welchen das sämmtliche Thätigkeitsäußerungen und somit die ganze Natur beherrschende Abhängigkeitsverhältniß seinem Wesen nach voraussetzt. Viele glauben diese Frage dadurch erledigen zu können, daß sie behaupten, die Bewegung komme der Materie wesentlich zu und die Abhängigkeit sei nur eine gegenseitige und immanente, indem alle Thätigkeit, alles Werden und Geschehen in einem beständigen Kreislaufe innerhalb der Welt sich abschließe. Allein diese Ausflucht ist vergeblich. Wenn wir auch die erste Behauptung Kürze halber ganz auf sich beruhen lassen, so genügt schon die Erinnerung an die fortwährende Communikation der Bewegung und die Verschlungenheit aller natürlichen Erscheinungen in die allgemeine causale Verkettung, um die Annahme eines außerweltlichen Wesens unvermeidlich zu machen. Die Berufung auf den Kreislauf kann an der Sache nichts ändern; sie verräth nur eine unklare Anschauung. Die Bewegung kann nie in ihren eigenen Ausgang zurückkehren, so daß dieser von dem Rücklaufe bedingt wäre, da ja gerade umgekehrt jede Fortbewegung die früheren Momente aufhebt und wesentlich durch ihren Ausschluß bedingt ist. Die Bewegung kann also nicht zu ihrem Beginn oder Ausgang, sondern nur zu ihrem Ausgangspunkt (räumlich oder der Räumlichkeit analog gefaßt) zurückkehren. Die Kreisbewegung im eigentlichen Sinne hat auf den Raum Bezug und kann sich nur auf Simultanes erstrecken; denn wie könnte die Bewegung in ihren Ausgangspunkt zurückkehren, wenn dieser nich

irgendwie fortbesteht[1])? Ebenso kann eine gegenseitige Abhängigkeit nur unter gleichzeitigen Wesen stattfinden. Es handelt sich aber in unserer Frage um die Abhängigkeit der folgenden Thätigkeitsäußerungen, Veränderungen und Erscheinungen von den frühern, also um eine Abhängigkeit, die keine Reciprocität zuläßt. Diese führt nothwendig zur Annahme eines außerhalb des Abhängigkeitsverhältnisses stehenden und dasselbe bedingenden Wesens, wie das cosmologische Argument darthut.

Wir könnten aus der thatsächlichen Beschaffenheit der Welt noch verschiedene andere Argumente entnehmen, die jedenfalls die Annahme eines außerweltlichen Wesens erzwingen, wenn sie auch, wenigstens zum Theil, für sich allein nicht vollständig hinreichen, um unmittelbar zu Gott zu führen. So haben wir z. B. die Unmöglichkeit den Ursprung des Lebens zu erklären, und die aus der Beschaffenheit des menschlichen Geistes, aus der Geschichte der Menschheit (historisch-teleologisches Argument), aus der thatsächlich bestehenden sittlichen und socialen Ordnung u. s. w. entnommenen Beweise ganz übergangen, wiewohl sie zu den triftigsten gehören. Denn es handelt sich hier nur im Allgemeinen um die Beweisbarkeit des Daseins Gottes, deren Gewißheit feststeht, wenn auch nur ein einziges vollgiltiges Argument erbracht ist; und wir brauchen darum nicht an Beweise zu erinnern, die ungeachtet ihres Gehaltes einer weitern Entwickelung und Begründung bedürfen, um gegenüber den Vorurtheilen und unberechtigten Einwendungen der Gegner gesichert zu sein.

Durch den Nachweis, daß das sichtbare Weltall über sich hinausweist, ist noch nicht die Frage beantwortet, ob es nicht etwa nur endliche Wesen höherer Art, sondern wirklich ein unendliches Sein zu seiner Voraussetzung habe. Um dies Letztere zu zeigen, müssen wir von den allgemeinen Eigenschaften ausgehen, die nicht

[1]) In uneigentlichem Sinne kann man auch die periodische Wiederkehr gewisser Veränderungen oder den Rücklauf der mitgetheilten Bewegung zu den frühern noch bestehenden oder wenigstens zu gleichartigen Trägern einen Kreislauf nennen. Es ist aber für unsere Frage ganz gleichgiltig, wie man den Kreislauf immer verstehen mag. Am wenigsten gewinnen die Gegner durch die willkürliche Hypothese von einer periodisch wiederkehrenden Weltordnung und Weltzerstörung; denn diese ändert am ganzen Probleme auch nicht das Geringste.

allein der empirisch erkannten Welt, sondern allen endlichen Wesen zukommen. Ob es dann außerweltliche endliche Potenzen gibt oder nicht, haben wir in unserer Frage nicht zu untersuchen, da sie nur hypothetisch in Betracht kommen. Dergleichen Eigenschaften sind die Successivität des Seins, die Wandelbarkeit, die Abhängigkeit, die Contingenz; in einem gewissen Sinne müssen diese Eigenschaften jedem endlichen Wesen zugeschrieben werden, das läßt sich a priori erkennen, da ein absolut unveränderliches, im eigentlichen Sinne ewiges, schlechthin nothwendiges und unabhängiges Sein nur dem Unendlichen eigen sein kann. Hierauf beruhen die bekannten sog. cosmologischen Argumente, die aus der Verursachung und Bewegung (im weitesten Sinne), aus der Zeitlichkeit, aus der Contingenz u. s. w. entnommen sind. Wir haben sie nicht auszuführen, sondern nur im Allgemeinen die Folgerichtigkeit zu prüfen, und zu diesem Zwecke können wir uns auf das eine oder andere beschränken[1]).

Nichts scheint einfacher und klarer zu sein, als die Schlußfolgerung, daß die Reihe der Ursachen nothwendig eine absolut letzte Ursache voraussetze, die nicht zugleich Wirkung ist, sondern aus sich existirt, oder daß das bedingte, zufällige Sein zuletzt in einem schlechthin nothwendigen, absoluten Sein seinen Grund habe. Aber man macht in dieser Frage das Einfache und Klare so zu sagen künstlich verwickelt und unklar, und dies geschieht selbst bei Denkern ersten Ranges. Wir wollen, um der ganzen Beweisführung eine concretere Gestalt zu geben, die Argumentation Trendelenburgs[2]), der übrigens kein Gegner der Gottesbeweise ist, ein wenig beleuchten. Er schreibt: „Der cosmologische Beweis schließt von der Zufälligkeit der Welt auf ein schlechthin nothwendiges Dasein als Grund seiner Selbst und aller Dinge. So schloß schon Aristoteles von der Bewegung auf ein Unbewegtes, das da bewege. Die endlichen Dinge wurzeln in andern, und diese wieder in andern. Diese Reihe der Wirkungen und der dazu aufzufindenden Ursachen verläuft in's Unendliche. Diese Unbestimmtheit wird nur dadurch aufgehoben, daß

[1]) Ueber den der Zeitlichkeit entnommenen Gottesbeweis siehe diese Zeitschr. Jahrg. II. S. 473 ff.

[2]) Logische Untersuchungen, II. S. 342 f.

die Reihe abgebrochen und eine sich selbst schaffende Ursache (causa sui) an die Spitze gestellt wird. Diese allerzeugende Einheit kann noch dadurch bestätigt werden, daß die von den verschiedensten Erscheinungen her in die Gründe eindringenden Erklärungen eine convergirende Reihe bilden, die auf einen letzten gemeinsamen Punkt hinzuweisen scheint. — — Die Begründung ist nur indirect, insofern sich an jenem unmöglichen Verlauf in's Unendliche die Annahme des Gegentheils widerlegt. Sie hat so viel Macht in sich, als jener unbestimmte Proceß dem Gedanken unerträglich ist. Tiefer untersucht stößt die Nothwendigkeit selbst, die mit dem Denken eins ist, die Unbestimmtheit des unendlichen Verlaufs von sich. Die Schwierigkeiten verbergen sich dabei nicht. Da das Einzelne immer nur zufällig ist, soll die Summe aller dieser Zufälligkeiten das Nothwendige ausmachen. Um diesem Widerspruch zu entgehen, biegt der Gedanke die Reihe der Ursachen und Wirkungen in sich zurück und setzt das Unbedingte als Ursache seiner selbst. Der Begriff ist consequent, aber die Anschauung fehlt". Bleiben wir hier stehen, um einige Fragen zu stellen.

Handelt es sich beim cosmol. Argumente um die Aufhebung der dem Denken unerträglichen Unbestimmtheit? ist eine Unbestimmtheit wirklich vorhanden? Die Reihe der Ursachen in sich ist bestimmt, unbestimmt ist nur ihre Länge in unserer Erkenntniß. Nicht um diese Unbestimmtheit aufzuheben, sieht sich die Vernunft zur Annahme einer ersten und absoluten Ursache genöthigt, sondern weil sie klar und bestimmt erkennt, daß es keine bestimmte Reihe ohne erstes Glied, keine mittleren Ursachen ohne erste, keine faktische Ursächlichkeit ohne eine nicht bedingt sondern absolut existirende und wirkende Ursache geben kann. Es ist gar nicht nöthig, erst eine lange Reihe zu durchlaufen, und dann irgendwo abzubrechen. Die Vernunft sieht ein, daß die Länge der Reihe gar nichts verschlägt, daß alle mittleren Ursachen begrifflich zusammenfallen und gleich Einer sind, daß alles endliche Sein bedingt und zufällig ist und als solches ein unbedingtes und nothwendiges Sein voraussetzt; sie ist also gewissermaßen mit einem Schritte bei der ersten absoluten Ursache, beim unbedingten, nothwendigen Sein.

Ist es wahr, daß die Begründung nur indirekt ist? Sie kann ebenso direkt als indirekt gestellt werden. Die Gesammtheit der abhängigen successiven Ursachen setzt eine erste unabhängige Ursache,

der Inbegriff des contingent Seienden ein absolut Seiendes voraus nun existirt aber abhängige Causalität und bedingtes Sein u. s. w., — das ist ein direkter Beweis, dessen Obersatz aus innern Gründen, aus sich selbst, und nicht blos vermöge der Unmöglichkeit des Gegentheils gewiß ist, während der Untersatz sich auf die Erfahrung stützt.

Ist es wahr, daß im cosmologischen Beweise der Gedanke die Reihe der Ursachen und Wirkungen in sich zurückbiegt und das Unbedingte als Ursache seiner selbst setzt oder eine sich selbst schaffende Ursache (causa sui) an die Spitze stellt? Man muß sich wundern, daß ein so namhafter Philosoph wie Trendelenburg eine derartige Behauptung aufstellen konnte. Die Ursächlichkeit, passiv genommen, kann sich nur auf bedingtes, contingentes Sein erstrecken; das unbedingte, absolute Sein schließt wesentlich alle und jede Verursachung von sich aus. Es liegt auch sonst ein Widerspruch in der Annahme, daß etwas Ursache seiner selbst sei oder sich selbst schaffe. Was den Grund des Seins in sich, in seiner eigenen Wesenheit hat, existirt absolut nothwendig und kann somit keine Mittheilung oder Determinirung des Seins, d. h. keine Verursachung zulassen; was aber contingent ist und folglich nicht seiner Wesenheit nach existirt, hat den Grund des Seins nothwendig in einem Andern und ist folglich von einem Andern verursacht.

Wenn endlich Trendelenburg sagt, der Begriff sei consequent, aber die Anschauung fehle, so müssen wir ihm hierin vollkommen beistimmen; man wird jedoch billiger Weise keine Anschauung verlangen können, wenn es sich um ein überweltliches Sein handelt.

Alle Beanstandungen und schiefen Deutungen des cosmologischen Argumentes erweisen sich sonach als grundlos und wir können unbedenklich behaupten, daß dasselbe ganz folgerichtig zur Annahme eines nicht blos über der sichtbaren Welt, sondern über allem denkbaren Sein stehenden Wesens führt, das nur als unendliches und göttliches gefaßt werden kann, wie wir weiter unten noch näher zeigen werden.

Aber kann man nicht vielleicht einwenden, daß das cosmologische Argument nur über die Welt der Erscheinungen, nicht aber über das Ansich, das Wesen, die Substanz der Welt hinausführt, insofern die letztere als unendlich und göttlich gefaßt wird? Viele, unter ihnen auch Trendelenburg in der soeben angeführten

Stelle[1]), glauben allerdings behaupten zu sollen, daß das cosmologische Argument für sich nicht weiter trage; aber es wird uns nicht schwer fallen, bei der Beantwortung der dritten anfangs bezeichneten Frage die gänzliche Grundlosigkeit und Unhaltbarkeit dieser Ansicht darzuthun. Bevor wir aber dazu übergehen, wollen wir uns eine kleine Abschweifung erlauben und ein paar Gründe beleuchten, welche die Anfeindung aller Beweise für die Existenz eines überweltlichen Wesens fördern und stützen, um hiedurch die Unanfechtbarkeit der genannten Beweise noch mehr an das Licht zu stellen.

In der Regel gehen die Bestreiter der Gottesbeweise auf die Prüfung ihres Gehaltes nicht weiter ein, sondern ziehen es vor, sie mit Verachtung zurückzuweisen oder durch apodiktische Gegenbehauptungen abzufertigen. Woher diese Erscheinung? Ist es reine Willkür? Sind ausschließlich nur moralische Gründe im Spiele? Ohne Zweifel sind vorzüglich moralische Gründe maßgebend, aber bei vielen gewiß nicht mit Ausschluß von solchen Gründen, die das intellektuelle Gebiet wenigstens streifen und der feindlichen Haltung einen Schein wissenschaftlicher Berechtigung verleihen.

Vor allem ist es die gegenwärtig immer mehr überhandnehmende Sucht oder Mode, dem sog. Monismus zu huldigen, die der Anerkennung eines außer- und überweltlichen Wesens von vornherein hindernd in den Weg tritt und zwar selbstverständlich im Namen der Wissenschaft. Der Monismus, im Sinne der Gegner, ist aber ein ganz ungerechtfertigtes Postulat, und man muß es in der That äußerst befremdend finden, wenn man sieht, wie einerseits

[1]) „Es treibt ferner in dem cosmol. Beweise nichts aus der Welt hinaus zu einem unbedingten Wesen jenseits derselben. Die Reihe der Ursachen und Wirkungen läuft im Sein fort. Indem sie in sich zusammengeschlossen zu einem nothwendigen Ganzen werden, bleiben sie doch in sich. Daher ist der consequenteste Ausdruck der cosmologischen Weltansicht das System des Spinoza, in dem die Substanz Ursache ihrer selbst und der Accidenzen ist". L. c. S. 344. Die Reihe der Ursachen und Wirkungen läuft ohne Zweifel im Sein fort, aber im contingenten Sein und in der Weise, daß sie eine absolute Ursache voraussetzt, welche in keinerlei Weise mit ihr identifizirt oder als ihr substanzielles Substrat betrachtet werden kann, ohne selbst als contingent und folglich als aufgehoben zu erscheinen.

alles, was sich der „exakten“ Methode nicht fügen will, sofort als wissenschaftlich werthlos erklärt wird, andererseits aber jeder Standpunkt, der keine monistische Färbung zeigt, eben darum als unwissenschaftlich gilt, als ob der Monismus auf dem Wege exakter Forschung entdeckt worden wäre. Ohne Zweifel ist das Streben der Vernunft, überall Einheit zu suchen, ganz berechtigt, und ebensowenig kann bestritten werden, daß die Wissenschaft mank ist, solange sie nicht alles auf Ein oberstes Realprincip zurückführt; wir behaupten aber mit Recht, daß diesem Vernunftbedürfniß und dieser Forderung der Wissenschaft gerade der Theismus und nur der Theismus gerecht zu werden vermag, während dagegen z. B. der naturwissenschaftliche Materialismus mit seiner Vielheit ursprünglicher, aus sich bestehender Atome als ein wahrer Hohn auf den wahren, berechtigten Monismus betrachtet werden muß.

Zum Theil trägt ferner auch die einseitige Vorliebe für die naturwissenschaftliche Forschung und ihre glänzenden Resultate viel dazu bei, um im Geiste eine gewisse Abneigung gegen die Annahme einer außerweltlichen Ursache zu erzeugen. Je mehr mancher Mensch den innern ursächlichen Zusammenhang in der Natur erforscht, desto mehr scheut er sich oft, mit Verlassung des beliebten Induktionsganges nach außen zu greifen, und desto leichter gibt er sich dem Wahne hin, daß die modernen Hypothesen über die Weltwerdung und den Ursprung der organischen Schöpfung ihn vollends der Nothwendigkeit entheben, diesen „unwissenschaftlichen“ Schritt zu thun. So sehr wir aber diese nur allzu häufige Erscheinung erklärlich finden, so entschieden müssen wir die Ansicht zurückweisen, daß die naturwissenschaftliche Forschung und ihre Ergebnisse an und für sich die Rechtskräftigkeit der Gottesbeweise auch nur im Geringsten beeinträchtigen. Der strenge ursächliche Zusammenhang in der Natur schließt selbstverständlich die Abhängigkeit der Gesammtheit natürlicher Causalreihen von einer überweltlichen Ursache nicht aus; ja gerade dieser strenge Zusammenhang verbietet am meisten etwas in der Natur als nicht verursacht zu betrachten, und fordert somit, da die Abfolge der Ursachen keinen regressus in infinitum gestattet, mit unbedingter Nothwendigkeit die Anerkennung einer die Reihenfolge der endlichen Ursachen bedingenden absoluten Causalität. Alle Bewegungen, alles Geschehen, alle Aktivität, alle Produkte, kurz Alles in der Welt unterliegt der causalen Verkettung,

also ist die Welt selbst ursprünglich und ewig, und es ist nicht gestattet, an eine erste und ewige Ursache wesentlich höherer Art zu denken, welche wirkt und bewirkt, ohne selbst bewirkt zu sein, welche zu aller Bewegung und Thätigkeit in der Natur den ersten Impuls gab, ohne selbst eines Impulses zu bedürfen: — liegt in dieser Schlußfolgerung vielleicht Consequenz? und doch liegt sie einigermaßen der ganzen antitheistischen Strömung zu Grunde, die leider in so vielen naturwissenschaftlichen Kreisen von Tag zu Tag höhere Wellen schlägt. Der Naturforscher hat auf seinem Gebiete allerdings nur die natürlichen Ursachen zu ermitteln und er ist im vollen Rechte, wenn er da an seiner Methode krampfhaft festhält; behauptet er aber, daß es nur natürliche Ursachen gibt und geben kann oder daß nichts gewiß ist, was die Empirie mit den ihr zu Gebote stehenden Mitteln nicht zu erreichen vermag, so überschreitet er offenbar die Grenzen seiner Sphäre.

Jene Hypothesen der neuern Zeit, welche Vielen geeignet scheinen, den Weltschöpfer und Welterhalter vor die Thüre zu setzen, wie z. B. der Darwinismus, die Kant-Laplace'sche Theorie vom Ursprung des Sonnensystems u. s. w., erweisen sich als ganz untauglich zu diesem Zwecke, auch in der Voraussetzung, daß sie Wahres enthalten. Der Darwinismus weiß zunächst allerdings nur von Zufall, aber in Wirklichkeit rückt er die Teleologie nur weiter zurück, nämlich in die Zweckmäßigkeit der äußern Bedingungen und der ganzen Natureinrichtung; wir können also auch bei dieser Lehre eines ursprünglich planentwerfenden und zwecksetzenden Wesens nicht entbehren; ja es erfordert an und für sich größere Weisheit, alle Bedingungen von Anfang so zu berechnen und zu disponiren, daß bei einer scheinbar ganz planlosen und zufälligen Concurrenz die organische Welt in wunderbarer Ordnung sich entfalten muß, als durch unmittelbares Eingreifen den ursprünglich beabsichtigten Plan zu verwirklichen. Damit soll jedoch nicht behauptet werden, daß die besagte Hypothese nicht haltlos und aus verschiedenen Gründen verwerflich sei. Aehnlich verhält es sich mit andern Hypothesen[1]).

---

[1]) Was das Sonnensystem betrifft, mag man immerhin mit Kant zur Erklärung seiner Entstehung und Ausbildung mechanische Ursachen zu Hilfe rufen — warum sollte Gott bei der secundären Schöpfung nicht auch der Mitwirkung der Naturkräfte sich bedient haben? — nie aber

Sie lassen ohnehin die Frage über die ursprüngliche Entstehung der Elemente ganz unberührt und können somit in keinem Falle den Schluß auf eine göttliche Weltursache als illegitim erscheinen lassen.

Die Naturkunde läßt also ihrerseits die Gottesbeweise in ihrer vollen Kraft bestehen. Bei richtiger Auffassung muß man sogar behaupten, daß die Fortschritte der Naturwissenschaften in mancher Hinsicht das Gewicht der in Rede stehenden Schlußfolgerung nicht nur nicht verringern, sondern im Gegentheile sehr verstärken. Solange man z. B. den „Sphären" eine weit höhere und vorzüglichere Natur zuerkannte, als der Erde, konnte man eher an ein Sichselbstgenügen der Welt denken, als seitdem man weiß, daß die Himmelskörper im Wesentlichen aus denselben Stoffen bestehen, denselben Gesetzen sich unterordnen, dieselbe Wandelbarkeit aufweisen, wie unser Planet. Durch die Fortschritte der Naturwissenschaften ist ferner auch manchen Willkürlichkeiten, mit welchen früher oft die Phantasie leichten Humors die ursprüngliche Weltbildung sich zurechtlegte — man denke z. B. an die Lehre Epikurs von der doppelartigen Bewegung der ewigen Atome — eine unübersteigliche Schranke gesetzt. Noch wichtiger ist die Rückwirkung, welche die exakte Naturforschung auf die Vorliebe zu pantheistischen Träumereien ausübt; die ideale Verflüchtigung, welche die Erscheinungswelt in manchen Systemen sich gefallen lassen mußte, kann einem besonnenen Forscher unmöglich zusagen.

Eine Hauptursache der feindlichen Stellung zu den Gottesbeweisen ist endlich auch die skeptische Erschlaffung des Denkens, welche die neuere Zeit mit ihrem Siechthum ergriffen und der Liebe zu ernstern Wahrheiten entfremdet hat.

Nach dieser Digression wollen wir an die Beantwortung der letzten Frage gehen, der Frage nämlich, ob und wie die erste Ursache des Universums als göttliches Wesen erkannt werden könne.

Vorläufig bemerken wir, daß man zwischen den zwei Fragen, ob wir die Existenz eines höchsten außerweltlichen Wesens, das wir Gott nennen, zu beweisen vermögen, und in wie weit wir im Stande seien, den Gottesbegriff mit Sicherheit näher zu bestimmen, wohl unterscheiden muß. Hier haben wir eigentlich nur die erstere

---

wird man zu leugnen im Stande sein, daß eine höhere Hand auf was immer für eine Weise ordnend eingegriffen.

zu beantworten, die nichts weiter voraussetzt, als die Nominal-definition Gottes. Es ist indessen nicht nothwendig, uns streng innerhalb der bezeichneten Grenze zu halten, da die Gottesbeweise an derselben uns keineswegs verlassen. Ganz unzulässig aber ist die Behauptung, daß die Demonstration des Daseins Gottes mit der Unbegreiflichkeit des göttlichen Wesens in Widerspruch stehe oder daß wenigstens mit Rücksicht auf jene Unbegreiflichkeit keine Evidenz für die diesbezügliche Beweisführung sich beanspruchen lasse. Ich kann ja die Unbegreiflichkeit des göttlichen Wesens nicht mit Gewißheit behaupten, wenn ich vom göttlichen Wesen nichts Sicheres weiß; ist mir aber dasselbe einigermaßen bekannt, so steht von Seite der Unbegreiflichkeit nichts im Wege, daß ich dessen Existenz mit vollster Gewißheit beweisen kann. Vermag man auch nur mit Evidenz darzuthun, daß ein Wesen existirt, das vermöge seiner unendlichen Erhabenheit von keiner endlichen Einsicht eigentlich begriffen werden kann, so ist der Beweis, und zwar der evidente Beweis für das Dasein Gottes geliefert. Nun zur Sache!

Vor allem ist die Frage zu lösen, ob denn die Realität des nothwendigen und seiner Natur nach ersten Wesens, zu dessen Voraussetzung unsere Vernunft durch die Concludenz der Gottesbeweise sich genöthigt sieht, wirklich gewiß und eigentlich demonstrirt sei. Ist es nicht das logische Denken, das dabei sich allein betheiligt, und sollte dieses wohl im Stande sein, aus sich eine Realität zu erschließen? ist es nicht vollständig leer, wenn es von der Erfahrung sich lossagt oder über sie hinausgeht? Es wäre leicht, diese und ähnliche Bedenken vollständig abzuschneiden, wenn sich die Möglichkeit böte, auf einige erkenntnißtheoretische Fragen, die in Deutschland hie und da manche Verzerrungen erlitten, näher einzugehen. Das würde aber viel zu weit führen. Darum in Kürze Folgendes. Losgetrennt von der Wirklichkeit kann kein Denken uns zu einer realen Erkenntniß führen, sowie andererseits keine Erkenntniß real ist, wenn sie nicht Wirkliches zum Gegenstande hat. Das ist von selbst klar. Das Denken ist aber nicht losgetrennt von der Wirklichkeit, wenn es von einem empirisch gewissen Objekte auf die Existenz eines andern schließt, das mit ihm in ontologischem Zusammenhang steht; und das Erkennen muß nicht gerade eine der unmittelbaren und direkten Erfahrung zugängliche Wirklichkeit zum Gegenstande haben, um real zu sein; es genügt ein Objekt, das

vermöge der Verbindung mit andern irgendwie als wirklich erkennbar ist. Man darf Wirklichkeit und Erfahrung nicht verwechseln. Wäre der Schluß der Naturforscher auf die Existenz von Atomen in jeder Beziehung legitim, so müßten wir die Realität der Atome ohne Bedenken anerkennen, wiewohl sie der Erfahrung nicht zugänglich sind. Warum soll es in Bezug auf Gott sich anders verhalten? Es ist zwar richtig, daß Gott seiner Natur nach, und nicht blos per accidens, wie die problematischen Atome, der beschränkten menschlichen Erfahrung sich entzieht; aber das kann weder an der Wirklichkeit dieses höchsten Erkenntnißobjektes, noch an seiner durch den Zusammenhang mit der Welt bedingten Erkennbarkeit etwas ändern. Es ist übrigens doch wohl von selbst einleuchtend, daß die Ursache aller realen Existenzen nur etwas Reales und Concretes sein kann.

Allein wie kann der Zusammenhang mit endlichen Gegenständen zur Gewißheit von der Existenz eines unendlichen Objektes führen und wie können die aus den erstern geschöpften Begriffe und Erkenntnisse das Letztere uns erfaßbar machen? Bleiben wir nicht immer im Endlichen befangen, wie wir uns auch immer wenden und drehen mögen? Der Zusammenhang, um den es sich handelt, ist vorzüglich der causale — auch der prototypische und finale kann nur in Verbindung mit diesem in Betracht kommen —, aber gerade der Causal-Nexus scheint nur Endlichem zuzukommen oder jedenfalls zur Offenbarung von Unendlichem sich gar nicht zu eignen. Wie verhält es sich also?

Müßte das verursachende Princip gleicher Natur sein, wie die Wirkung, so könnten wir über ein bedingtes Sein ohne Sprung nie hinauskommen. Dies ist aber keineswegs erforderlich; die Ursache kann ihrer Natur nach weit höher stehen, wenn sie nur die der Wirkung mitzutheilende Vollkommenheit in irgend einer Weise, gleichwerthig oder eminent, in sich enthält. Es ist also kein Hinderniß, daß Endliches von Unendlichem verursacht werde. Nur die causale Abhängigkeit, nicht aber die Verursachung ist dem Unendlichen fremd; denn die Verursachung als solche, abgesehen von der Art und Weise, wie sie endlichen Wesen zukommt, ist eine Vollkommenheit; daß sie bei den letztern nicht ohne Bewegung stattfindet, hat in ihrer Beschränktheit, keineswegs aber im Wesen der Ursächlichkeit seinen Grund. Was nun weiter die Manifestation

der Ursache durch die Wirkung betrifft, führt uns das Causalitätsprincip für sich allein nur zu einer Ursache, welche der Wirkung proportionirt ist und die derselben mitgetheilte Vollkommenheit irgendwie, sei es nun formell oder in wesentlich höherer Weise oder wenigstens virtuell, in sich enthalten muß. Wir können aber durch verschiedene Umstände und den nothwendigen Zusammenhang gewisser Eigenschaften zu nähern Aufschlüssen gelangen. So läßt uns z. B. der Anblick mancher Werke auf die Art des Wirkens von Seite der unmittelbaren Ursache, die Art des Wirkens auf Intelligenz, die Intelligenz auf Freiheit und Zurechnungsfähigkeit schließen. Handelt es sich nun um die Weltursache, so haben wir zu ihrer nähern Bestimmung Anhaltspunkte, die bei jeder andern Ursache fehlen; sie ist nämlich die Eine, totale, adäquate und universelle Ursache, während beim endlichen Geschehen verschiedene nähere und fernere Ursachen zusammenwirken und immer gewisse Voraussetzungen vorhanden sein müssen, so daß von einer totalen und adäquaten Verursachung bei einem endlichen Wesen nie die Rede sein kann; sie ist ferner die *erste* Ursache, die von keiner andern abhängt und folglich nicht zugleich Wirkung sein kann, — wieder eine ihr ausschließlich zukommende Beschaffenheit. Daraus ergeben sich verschiedene Schlüsse, welche uns mancherlei Attribute erkennen lassen, und zwar zunächst *ohne Rücksicht auf die besondere Beschaffenheit der Wirkungen* der ersten Ursache, wie sie im Universum sich offenbaren, nur mit Hilfe der allgemeinen ontologischen Bestimmungen; so z. B. die Aseität, die absolute Unabhängigkeit des Seins, die Ewigkeit, Unveränderlichkeit, die schöpferische Art des Wirkens u. s. w. Sind aber einmal bestimmte Attribute erkannt, so ist auch der Weg zur Ableitung von andern erschlossen, die ohne innern Widerspruch nicht getrennt von ihnen sich denken lassen. Betrachten wir die *besondern Qualitäten* des Weltalls und der einzelnen Geschöpfe, deren Kenntniß wir der innern und äußern Erfahrung verdanken, so können wir unsere Vorstellung von der Beschaffenheit des ersten und höchsten Wesens noch weiter vervollständigen. Das Verhältniß derselben zur ersten Ursache lehrt uns, *daß* und *wie* wir sie Gott beilegen müssen. Ist Gott Ursache alles Seins, so können ihm keine demselben zukommende Vorzüge fremd sein; und ist er erste, unbedingt seiende Ursache, so können ihm die Vorzüge des bedingten Seins nicht in

derselben Art zukommen, wie diesem, sondern nur in analoger Weise, in höchster Vollendung, mit Abstreifung alles Unvollkommenen. Mit Recht sagt daher der hl. Thomas: Deum autem, ut Dionysius dicit — —, cognoscimus ut causam, et per excessum et per remotionem[1]). Wir können jedoch, nachdem wir Gott einmal als allervollkommenstes Wesen erkannt haben, das Causalverhältniß ganz außer Acht lassen, ohne deßhalb weniger berechtigt zu sein, die Vollkommenheiten, die wir an den Geschöpfen kennen lernen, in entsprechender Weise ihm zuzuschreiben. Auch ist es nicht allein die causa efficiens, die uns bei der Uebertragung der geschöpflichen Vollkommenheiten auf Gott, wenn man so sich ausdrücken darf, als Leitstern dienen kann, sondern auch die causa exemplaris und finalis.

Wiewohl also das Endliche seiner Natur nach im Allgemeinen nur eine endliche Ursache fordert, findet die Vernunft doch ein sicheres Geleise, zum Unendlichen zu gelangen und dasselbe näher zu bestimmen[2]). Freilich sind alle ihre Vorstellungen vom Endlichen genommen und bleiben in sich immer endlich. Allein daraus folgt keineswegs, daß sie nicht zum Unendlichen eine objektive Beziehung haben und es in ihrer Weise darstellen können[3]). Wie das Weltall als Schöpfung Gottes das göttliche Sein gleichsam wiederspiegelt, so vermag auch die geschöpfliche Erkenntniß, indem

[1]) S. Th. I, q. LXXXIV, a. 7. ad 3. Dicendum, quod quidquid est entitatis et bonitatis in creaturis, totum est a Creatore; imperfectio autem non est ab Ipso, sed accidit ex parte creaturarum, in quantum sunt ex nihilo. Quod autem est causa alicujus, habet illud excellentius et nobilius. Unde oportet quod omnes nobilitates omnium creaturarum inveniantur in Deo nobilissimo modo, et sine aliqua imperfectione. Id. In lib. I. Sent., Dist. II, q. I, a. 2.

[2]) Um die erste Ursache in unbestimmter Weise als unendliches Wesen zu erkennen, bedarf es eigentlich gar keiner Ableitung, wenn einmal festgestellt ist, daß alles Endliche nothwendig bedingt sei und somit eine Ursache voraussetze. Denn es ist von selbst klar, daß die Ursache der Gesammtheit endlicher, bedingter, contingenter Wesen nicht selbst endlich, bedingt, contingent sein kann.

[3]) Nihil prohibet esse proportionem creaturae ad Deum secundum habitudinem intelligentis ad intellectum, sicut et secundum habitudinem effectus ad causam. S. Thom. Contra gent., lib. III, c. 54.

sie dieses Verhältniß auffaßt, das göttliche Sein jener Spiegelung gemäß in ihren Vorstellungen auszudrücken. Wir können das Göttliche nicht in unsere Kategorien fassen, aber wir sind doch nicht ohne Kenntniß des Göttlichen, sofern wir wenigstens wissen, daß dessen absolut einfache, von keiner endlichen Einsicht erreichbare Vollkommenheit nach verschiedenen Beziehungen unsern Unterscheidungen einigermaßen entspreche und was diese ausdrücken, in analoger Weise in sich enthalte[1]).

Man kann also nicht leugnen, daß die Beweise für das Dasein Gottes wirklich rechtskräftig seien und nicht blos zu einem unbestimmten, wesenlosen Etwas, sondern zu einer realen, absolut vollkommenen Existenz, — zu Gott führen. Wendet man dagegen ein, daß die ganze Argumentation nur in einem leeren Vernünfteln verlaufe oder daß die Realität des nothwendigen Wesens durch sie nicht eigentlich bewiesen, sondern nur als Denknothwendigkeit postulirt sei, so erwiedere ich, daß es keinen Beweis gebe, dessen Gewißheit nicht allein auf der (objektiven) Denknothwendigkeit beruhen würde, und daß da kein anderes Vernünfteln stattfinde als etwa in der Behauptung, daß die Hälfte irgend eines Gegenstandes zur Completirung des Ganzen noch eine andere Hälfte fordere[2]).

---

[1]) Nach dem hl. Augustin ist Gott sine qualitate bonus, sine quantitate magnus, sine indigentia creator, sine situ praesens, sine habitu omnia continens, sine loco ubique totus, sine tempore sempiternus, sine ulla sui mutatione mutabilia faciens nihilque patiens (De Trin. V. 1.). Wohl nie — bemerkt hiezu Trendelenburg (l. c. S. 349) — hat die bleiche Farbe logischer Abstractionen ein erhabeneres Bild dargestellt.

[2]) Die „Denknothwendigkeit" kann in einem mehrfachen Sinne verstanden werden und es ist demnach nicht zu billigen, daß von manchen dieser Ausdruck ohne weitere Unterscheidung gebraucht und mißbraucht wird. Aehnlich verhält es sich mit dem Ausdruck „Postulat". Die Postulate haben je nach dem Sinne, in dem sie genommen werden, einen ganz verschiedenen Werth. Glaubt man also eine Ansicht schon dadurch zu entwerthen, daß man sie als Postulat der Denknothwendigkeit bezeichnet, so ist man im Irrthum. Freilich, wenn die Denknothwendigkeit nur subjektiv verstanden wird, muß man anders urtheilen. Sie ist aber in Wirklichkeit nie rein subjektiv, sondern immer zugleich objektiv. Sie kann zwar manchmal nur auf Gedankenobjekte Bezug haben; wenn sie aber (wie in unserem Falle) von einer erkannten Realität ausgeht und

Es dürfte hier am Platze sein, die Kant'sche Kritik der Gottesbeweise kurz zu berühren. Kant behauptet, der cosmologische Beweis falle in Wahrheit mit dem ontologischen zusammen und entbehre somit gleich diesem aller Beweiskraft. Hiedurch fällt aber auch das physiko-theologische Argument, das der Philosoph zuerst mit einem Strahlenkranze versieht, um es dann in den Staub zu ziehen; denn es bleibt „in seiner Untersuchung stecken" und „springt in dieser Verlegenheit plötzlich zu dem cosmologischen Beweise über". „So liegt demnach dem physico-theologischen Beweise der cosmologische, diesem aber der ontologische Beweis, vom Dasein eines einzigen Urwesens als höchsten Wesens, zum Grunde, und da außer diesen dreien Wegen keiner mehr der speculativen Vernunft offen ist, so ist der ontologische Beweis, aus lauter reinen Vernunftbegriffen, der einzige mögliche, wenn überall nur ein Beweis von einem so weit über allen empirischen Verstandesgebrauch erhabenen Satze möglich ist[1]). Die ganze Kritik steht und fällt, wie man sieht, mit der Behauptung, daß der cosmologische Beweis mit dem ontologischen in Wahrheit identisch ist und „bloß seinen Anzug und Stimme verändert, um für einen zweiten gehalten zu werden". Prüfen wir den Beweis für diese Behauptung. Der Erfahrung, so argumentirt Kant, bedient sich der cosmologische Beweis nur, um einen einzigen Schritt zu thun, nämlich zum Dasein eines nothwendigen Wesens überhaupt. Die Vernunft erforscht sodann, welches unter allen möglichen Dingen die erforderlichen Bedingungen zu einer absoluten Nothwendigkeit in sich enthalte. Da sie nun diese Requisite einzig und allein im Begriffe eines allerrealsten Wesens anzutreffen glaubt, so schließt sie: das ist das schlechter-

folgerichtig zur Annahme einer andern zuvor unbekannten Realität fortschreitet, so erstreckt sie sich durchweg auf die Realordnung und man kann eine solche Annahme nicht als bloßes Postulat der Denknothwendigkeit vom Erkennen oder Wissen unterscheiden, ohne bei jedem Beweise dasselbe zu thun; ja selbst die unmittelbare Erfahrung kann ohne derartiges „Postulat der Denknothwendigkeit" keine eigentliche Gewißheit haben. Auch die Postulate der sittlichen Ordnung, in einem gewissen Sinne verstanden, haben mehr zu bedeuten, als Kant daraus macht. Sie können theils als direkte, theils als indirekte Beweise das theoretische Erkennen mannigfach fördern.

[1]) Kritik der reinen Vernunft. 6. Aufl. Leipzig, 1818. S. 476 ff.

dings nothwendige Wesen. Offenbar wird hiebei vorausgesetzt, daß sich aus der höchsten Realität auf die absolute Nothwendigkeit im Dasein schließen lasse. Gerade das ist aber die Annahme, die dem ontologischen Argumente zu Grunde liegt, während der kosmologische Beweis trotz ausdrücklicher Leugnung versteckter Weise sich ihrer bedient; also beruhen in Wahrheit beide Beweise auf der nämlichen Grundlage. So Kant. Die Verwechslung, die er sich zu Schulden kommen ließ, springt in die Augen. Der cosmologische Beweis schließt von der Nothwendigkeit des Daseins auf die höchste Realität a priori nur in hypothetischer Weise: das nothwendige Wesen muß insofern es existirt, das allervollkommenste sein; die Existenz selbst wird auf Grund der Erfahrung bewiesen. Der ontologische Beweis hingegen schließt von der begrifflich gefaßten Nothwendigkeit der Existenz ohne weiters in kategorischer Weise auf ihre Wirklichkeit. Wir können beide Beweise ungefähr in diese Form bringen.

Ontologisches Argument: Das allervollkommenste Wesen ist ein nothwendig existirendes; nun ist es aber ein innerer Widerspruch, daß ein nothwendig existirendes Wesen nicht wirklich sei. Also hat das allervollkommenste Wesen, d. h. Gott, wirkliches Dasein. Offenbar ein Schluß aus lauter Begriffen.

Cosmologisches Argument: Wenn ein mit absoluter Nothwendigkeit seiendes Wesen Wirklichkeit hat, so kann es nur ein höchst vollkommenes sein. Nun läßt sich aber auf Grund der Erfahrung evident beweisen, daß es wirklich ein Wesen mit absoluter Nothwendigkeit des Daseins gibt, also gibt es ein allervollkommenstes Wesen. Ein ganz legitimer Schluß, dessen Obersatz in seiner begrifflich-hypothetischen Fassung von Kant nicht bestritten wird, während er gegen den Untersatz nichts einzuwenden weiß, als die falschen, sich selbst widersprechenden Voraussetzungen seines Systems.

Wie plump die Falschmünzerei von Kant in unserer Frage getrieben wurde, ersieht man am besten aus diesem dem cosmologischen Argumente unterstellten Satze: „Also ist der Begriff des allerrealesten Wesens der einzige, dadurch ein nothwendiges Wesen gedacht werden kann, d. i. es existirt (sic) ein höchstes Wesen nothwendiger Weise“[1]. Die Erklärung soll vielmehr lauten: „d. h. das nothwendige Wesen ist (sofern es existirt) das allerrealeste“.

---

[1] A. a. O. S. 469.

Würden die Vertheidiger des cosmologischen Beweises auch wirklich (wie Kant fälschlich voraussetzt) heimlich zugeben, daß man aus dem Begriffe des allerrealesten Wesens auf die Nothwendigkeit seines wirklichen Daseins schließen könne, so würde dadurch die Giltigkeit des Beweises selbst nicht beeinträchtigt. Denn dieser schließt thatsächlich nicht von der Vollkommenheit auf die Nothwendigkeit, sondern umgekehrt von der voraus in rechtmäßiger Weise constatirten Nothwendigkeit auf die Vollkommenheit. Also nichts als Verdrehung. Um so eigenthümlicher erscheinen die Vorwürfe, die er auf die ganze dem cosmologischen Argumente zu Grunde liegende Beweisführung häuft, als da sind: Kunststück, List, trüglich, vernünftelnde Grundsätze, ignoratio elenchi, dreiste Anmaßung, Nest von dialektischen Anmaßungen rc.

Das Ergebniß unserer bisherigen Erörterungen würde von selbst zerrinnen, wenn die oft geäußerte Behauptung, daß die Gottesbeweise über ein pantheistisches Absolutes nicht hinauszuführen vermögen, auf Wahrheit beruhte. Wir könnten dieser Behauptung, die wir zum Theil schon früher beleuchteten (1. Heft, S. 31 f.), einfach durch die Hinweisung auf die vielen Widersprüche und Absurditäten, in welche die pantheistische Weltanschauung sich verwickelt, entgegentreten. Ein absolut Wesen muß existiren; kann es nun aber nicht pantheistisch gedacht werden, so erübrigt nur die theistische Auffassung. Es läßt sich jedoch sehr leicht direkt zeigen, daß die Beweise für das Dasein Gottes nicht zum Pantheismus, sondern zum Theismus führen. Betrachten wir z. B. das aus der Nothwendigkeit einer ersten Ursache entnommene Argument. Die erste Ursache ist als absolutes Wesen von allen secundären Ursachen wesentlich verschieden, nicht blos der Wirksamkeit, sondern auch dem Sein nach; denn das Sein der secundären Ursachen ist im Gegensatze zu dem der ersten nothwendig unselbständig und bedingt, weil sie sonst auch eine selbständige, absolute Wirksamkeit haben müßten und von keinem Wesen eine Bestimmung erleiden könnten, d. h. dem Begriffe einer zweiten Ursache geradezu widersprechen würden. Folglich führt jener Gottesbeweis zu einem ersten und höchsten Wesen, das mit der Welt in keinerlei Weise identificirt werden kann. Wir können dies noch klarer machen. Woher stammt wohl das Sein der secundären Ursachen? ist es vielleicht ein Sein aus sich? Dem widerspricht

seine Abhängigkeit; es kann sein Bestehen nur von der ersten Ursache herleiten. Ist es das Sein der ersten Ursache selbst oder ein Ausfluß aus diesem? Unmöglich. Das absolute Sein kann nicht zugleich unentstanden und verursacht, unbedingt und bedingt sein; es kann noch weniger sich theilen oder sich theilweise in Bedingtes umsetzen. Was bleibt also übrig als die Schöpfung, die ihrer Natur nach ein von der Welt verschiedenes höchstes Wesen voraussetzt? Wird der Begriff der Schöpfung verworfen, so erscheint überhaupt alle Causalität als unmöglich. Die Causalität fordert als Zielpunkt ihrer Verwirklichung nothwendig bedingtes Sein[1]): das wirkende Princip muß also entweder bedingtes Sein erst setzen, oder auf ein bereits bestehendes bestimmend einwirken. Nun kann aber kein bedingtes Sein bestehen, ohne verursacht zu sein; folglich wäre jede Causalität unmöglich, wenn der ersten Ursache nicht die Macht zukäme, ganz frei und ohne alle Voraussetzungen ein vom eigenen unbedingten Sein verschiedenes Sein herzustellen, d. h. im eigentlichen Sinne zu schaffen.

Auf dieselbe Weise kann auch gezeigt werden, daß der aus der Contingenz der Welt entnommene Beweis zu einem von der Welt durchweg verschiedenen höchsten Wesen führt. Nothwendigkeit und Contingenz sind conträre Gegensätze, die sich gegenseitig ausschließen; das absolut nothwendige Sein darf also mit dem Contingenten nicht vermengt werden; das erstere unterscheidet sich seiner innersten Wesenheit nach von dem letztern und schließt auch jede Verwandlung in dasselbe aus; denn die Wandelbarkeit involvirt Contingenz und ist mit dem absolut nothwendigen Wesen in keiner Weise vereinbar.

Man kann auch nicht sagen, daß Nothwendigkeit und Contingenz nur verschiedene Beziehungen eines und desselben Wesens betreffen; denn es handelt sich hier um Nothwendigkeit oder Contingenz des Seins schlechthin. Ist ein Wesen auch nur in einer Beziehung bedingt, so kann es nicht absolut unbedingt, absolut nothwendig sein. Daraus ergibt sich, daß man der Beweiskraft

---

[1]) Es versteht sich von selbst, daß die Causalität in Gott von der Existenz endlicher Dinge nicht abhängt; aber sie kommt ihm nur zu vermöge der Macht zu schaffen und sie kann keine äußere (terminative) Verwirklichung erlangen, ohne daß endliches Sein hervorgebracht wird.

der zwei soeben besprochenen Argumente nicht durch den Einwand entgehen könne, die endlichen Dinge, Ursachen und Thätigkeiten seien nur Accidenzen, Modifikationen oder Erscheinungen der absoluten Substanz, weil eben das absolute Wesen in keiner Hinsicht und auf keinerlei Weise etwas Contingentes an sich haben oder eine der Verwirklichung harrende Potentialität aufweisen kann, ohne dadurch sich selbst aufzuheben. Man begreift überhaupt nicht, wie die entgegengesetzte Ansicht es wagen kann, auf Berechtigung Anspruch zu machen. Die Vernunft bildet den Substanzbegriff an der Hand der Erfahrung. Wie kommt sie nun am Ende dazu, die Erfahrung ganz zu entwerthen, die Gegenstände, welche ihr die diesbezügliche Abstraktion ermöglichten, als substanzlos zu erklären, und alles empirische Sein — das einzige, das unmittelbar von der Wirklichkeit Zeugniß gibt, aller eigenen Realität verlustig zu erklären? Zerstört sie dadurch nicht selbst die Grundlage ihres Wissens und die Brücke, auf welcher ihre Speculation zur Erfassung des Unendlichen fortschritt?

Würden wir die übrigen Gottesbeweise einzeln in Betracht ziehen, so würden wir bei allen zu demselben Resultate gelangen: Gott ist nicht Eins mit der Welt. Namentlich die aus den Bedingungen der Zeitlichkeit (vgl. 2. Jahrg. a. a. O.), aus dem Dasein des freien persönlichen Geistes, das uns die innere Erfahrung bezeugt, aus der sittlichen Ordnung und der Geschichte der Menschheit gezogenen Beweise bieten die mannigfaltigste und unwidersprechlichste Bestätigung dieser Wahrheit[1]). Nur das die allgemeine

---

[1]) Ulrici findet auch in der naturwissenschaftlichen Atomenlehre eine Widerlegung des Pantheismus. „Seitdem es naturwissenschaftlich feststeht, daß der Stoff an sich in einer unermeßlichen Vielheit geschiedener und verschiedener Atome besteht, ist naturwissenschaftlich jede pantheistische Weltanschauung unmöglich und kann nur noch von der Gedankenlosigkeit festgehalten werden. — — Die pantheistische Grundannahme von der substantiellen Identität des natürlichen und des göttlichen Seins und Wesens, — diese Annahme, nach welcher Gott nur aus seiner eigenen Substanz und Wesenheit die Welt gebildet habe oder im Processe seiner eigenen Selbstverwirklichung in die Mannigfaltigkeit des weltlichen Daseins eingegangen sei, nach welcher also die absolute Substanz, der Träger der göttlichen Geisteskraft, mit der Urmaterie als der Substanz der Welt und der natürlichen Dinge Eine und dieselbe — diese Annahme wird zu einem Widerspruch in sich, wenn sie

Weltordnung betreffende Argument scheint eine Ausnahme zu machen. Aber bei näherer Betrachtung überzeugt man sich, daß auch dieses mit der pantheistischen Fassung sich nicht vereinbaren läßt. Ich will nicht erwähnen, daß jene Ordnung eine Vielheit verschiedener und geschiedener Dinge voraussetzt, welche im Verhältnisse gegenseitiger Abhängigkeit, gegenseitiger Unter- und Ueberordnung stehen, und daß diese Vielheit realer Existenzen mit ihrem Kampfe und

---

auf die Materie im naturwissenschaftlichen Sinne, auf die Vielheit der Atome und ihrer bedingten Kräfte übertragen wird. Es ist undenkbar, weil in sich widersprechend, eine Masse von einander getrennter und mannigfach verschiedener Atome als den Träger der Einen, geistigen, im Selbstbewußtsein ihre Einheit setzenden und festhaltenden Urkraft zu fassen. Es ist nicht minder undenkbar, weil ebenso widersprechend, vorauszusetzen, daß die göttliche Substanz zwar ursprünglich Eine in sich continuirliche sei, aber (behufs der Weltbildung) durch einen Akt göttlicher Selbstbestimmung in die Vielheit der mannigfaltigen Atome sich zerspalten habe. Denn abgesehen davon, ob ein solcher Vorgang überhaupt denkbar ist, würde infolge der eingetretenen Scheidung die Eine göttliche Geisteskraft mit der Einheit ihres Selbstbewußtseins doch wiederum nur die vielen, geschiedenen und verschiedenen Atome zu ihrem Träger haben: — der Widerspruch bliebe derselbe. Es ist endlich ebenso unmöglich, sich (wie man versucht hat) mit der Annahme zu helfen, daß die Atome nicht materielle Punkte, sondern an sich geistige Wesen und zwar von gleicher geistiger Wesenheit, und daher von Einem Gedanken beseelt, in gemeinsamer Thätigkeit wie eine unendliche Vielheit kleiner Götter von selber den Aufbau des Weltalls betrieben haben. Denn es steht nicht nur im Widerspruch mit der Erfahrung, den Atomen ohne Unterschied Perception, Bewußtsein, Gedanken beizumessen, sondern es ist auch in sich selbst widersprechend, daß getrennte, qualitativ verschiedene, mit verschiedenen bedingten Kräften ausgestattete Wesen von Einem und demselben Gedanken bewegt, zur Verwirklichung Eines Zweckes, zur Herstellung Eines Ganzen zusammengewirkt haben könnten". (Gott und der Mensch, 2. Aufl. S. 320 f.). Wir glauben, daß man nicht nothwendig zur Atomenlehre greifen müsse, um den hier versuchten Schlag gegen den Pantheismus führen zu können. Das morphologische System würde eine ganz ähnliche Argumentation zulassen. Es setzt zwar die Homogeneität der sog. materia prima voraus; diese ist aber für sich keine Substanz, sondern nur etwas Potentiales; die substantiellen Formen dagegen sind heterogen und bilden mit der Materie, welche sie informiren, discrete Substanzen.

Gegenkampfe der Alleins-Lehre sehr spröde gegenübersteht: aber wie erklärt man die Teleologie oder Zweckordnung im engern Sinne, deren Dasein nun einmal nicht mit Fug und Recht bestritten werden kann? Die Teleologie erheischt ein erstes ursächliches Princip, das planentwerfend sich bethätigt, Ziele setzt und die Ordnung der Mittel disponirt, also ein intelligentes und wollendes Wesen, das die Welt schöpferisch in's Dasein ruft, weil es sonst keine Macht über sie hätte. Will man das nicht annehmen, so muß man das Unendliche selbst der Entwickelung unterworfen sein lassen, und auch dann gelingt es nicht, eine vernünftige Erklärung von der Möglichkeit einer teleologischen Ordnung im Universum zu geben. Ist es schon widersinnig anzunehmen, daß ein absolut seiendes Wesen, welches man als Inbegriff alles möglichen Seins betrachtet, nicht seine volle Verwirklichung hat, sondern erst successiv immer mehr sich verwirklicht, ohne je seine Vollendung zu erreichen, also fortwährend nach einem neuen Sein ringt, das in ihm, dem Inbegriff alles Seins, noch nicht enthalten ist, und so die zwei Gegensätze: Absolutheit oder vollendetste Aktualität, und ewige Potentialität, bedürfnißloses Sichselbstgenügen und ewige Bedürftigkeit in sich vereinigt; so vermag man doch noch weniger einzusehen, wie die successive Entwickelung des Absoluten durch ferne liegende Ziele normirt sein kann, die von Niemanden mit vorgreifender Erkenntniß entworfen und bestimmt sind. Muß man da nicht sagen, daß es außer und über dem Absoluten Ideen gibt, die dasselbe beherrschen? Die Zielstrebigkeit der endlichen Wesen ist in ihrer Anlage begründet, und das läßt sich sehr leicht erklären, weil eben die Anlage durch ein erkennendes und Ziele setzendes Wesen ursprünglich bestimmt wurde. Aber die ursprüngliche Anlage, die man einem entwickelungsfähigen Absoluten zuschreiben muß, ist ihrer Natur nach nothwendig, und es läßt sich in keiner Weise begreifen, wie diese ursprüngliche Nothwendigkeit zu ferne liegenden unbegriffenen Zielen eine Beziehung haben kann.

Das Problem bietet aber noch eine andere unlösbare Schwierigkeit. Die Zweckordnung und ihre Realisirung können nicht gedacht werden ohne ein bestimmtes Ziel und eine bestimmte, vom Ziele aus intendirte und geordnete Reihenfolge von Mitteln, mit deren erstem (vom Ziele aus entferntesten, zuletzt intendirten) die

Realisirung beginnen muß. Wie kann nun aber dieser Forderung eine anfangs- und endlose Entwickelung entsprechen, in welcher alles in's Unbestimmte sich verlieren müßte, nicht etwa blos in unserer Anschauung, sondern in der Wirklichkeit, was schon allein genügt, um das ganze Phantom hinlänglich zu kennzeichnen. Es nützt wenig, daß man die Entwickelung nur in die Erscheinungswelt verlegt und vom Absoluten einigermaßen trennt; denn da es nach pantheistischer Anschauung keine freie Setzung eines ersten Mittels (einer ersten endlichen Ursache) geben kann, so muß immer das Unendliche selbst in die Entwickelung hineingezogen werden, wenn überhaupt eine Entwickelung stattfinden soll. Auch mit der Leugnung der eigentlichen Finalität in der Natur ist wenig gewonnen, weil die Finalordnung jedenfalls in der Menschenwelt sich geltend macht und weil die meisten der erwähnten Schwierigkeiten die Ordnung und Entwickelung überhaupt betreffen.

Wir sehen also, daß die Gottesbeweise wahrhaft keine Veranlassung bieten, das durch sie erkannte höchste Wesen pantheistisch zu fassen. Nur der Hypostasirung der logischen Allgemeinheit oder der Verabsolutirung der Naturentwickelung verdankt das unfaßbare Absolute des Pantheisten seinen Ursprung. Das folgerichtige Denken, das von der Erfahrung ausgeht, führt zu einem überweltlichen intelligenten und wollenden Wesen, zu einem persönlichen Gott.

Die verschiedenen Gottesbeweise — mit dieser Bemerkung wollen wir schließen — nehmen einen verschiedenen Ausgang, vollenden sich aber alle mehr oder weniger in derselben Weise. Ist es deshalb vielleicht überflüssig, ihre Zahl zu vervielfachen? Keineswegs. Sie bestätigen sich gegenseitig, sie ergreifen in ihrer Verbindung die Ueberzeugung weit mächtiger als einzeln für sich betrachtet. Die Beobachtung, daß man von den verschiedensten Seiten aus immer zum nämlichen Ziel gelangt, daß „jeder Punkt der Welt zu Gott führt, wie jeder Punkt der Peripherie zum Centrum", daß mit der Annahme der Existenz Gottes die Räthsel des Universums sich lösen, während mit ihrer Leugnung überall Lücken und Widersprüche sich zeigen, — diese Beobachtung ist selbst das gewaltigste Zeugniß, das jede Widerrede des skeptischen Hanges verstummen macht.

Oekumenischer Patriarch und Diener der Diener Gottes.

Eine Episode aus der Vorgeschichte des griechischen Schismas (595).

Von Professor Hartmann Grisar S. J.

„Sobald Gregor durch Fügung göttlicher Weisheit mit der höchsten Bischofswürde in der Stadt Rom bekleidet war, erließ er, wie es der apostolische Stuhl vor seinen Zeiten schon gethan, gegen den Bischof Johannes von Constantinopel ein strenges Verbot, den unbefugten Titel Universalis, welchen derselbe sich angemaßt hatte, fernerhin zu tragen. Auch führte er zuerst die Benennung Servus servorum Dei für den Papst an der Spitze seiner Briefe ein, ein Denkmal seiner Demuth, das er allen Nachfolgern in der päpstlichen Würde als Erbe hinterlassen hat“ [1]. — Mit diesen Worten berichtet der Diakon Johannes im neunten Jahrhundert den Beginn des bekannten tiefgehenden Conflictes zwischen dem neuen und dem alten Rom unter dem Pontificat Gregors des Großen.

Es war ein Kampf zwischen eigenmächtiger Selbsterhöhung und demüthiger aber beharrlicher Vertretung eigenen Rechtes. Das byzantinische Kirchensystem, welches den Kampf hervorrief, offenbarte in ihm in unleugbarer Blöße seine längst gehegte Tendenz der Rivalität mit dem Sitze Petri. Auf Seiten des Papstthumes aber schuf sich das ruhige Bewußtsein der eigenen Stellung einen ergreifenden welthistorischen Ausdruck, sowohl in den schriftlichen Aeußerungen als in dem ganzen praktischen Vorgehen eines seiner größten Vertreter.

---

[1]) Johannes Diac., Vita Gregorii papae lib. 2. c. 1.

Während jener Conflict in der Geschichte der Patriarchen von Byzanz neben ihren anmaßlichen Selbsterhöhungen von 381 und 451 als ein anderer, dritter Markstein auf ihrem Wege zum Schisma dasteht, wurde er in der Geschichte der Päpste vermöge des Beispieles Gregors, welches seine Nachfolger bewunderten, und welches in seinen vielgelesenen herrlichen Briefen fortlebte, zu einer wirksamen Lehre, der Demuth des Christenthumes eingedenk zu sein und trotz der Lockungen einer so glänzenden Weltstellung, wie das Mittelalter sie darbot, der Worte des göttlichen Meisters nicht zu vergessen: „Wer unter euch der Größte ist, werde wie der Geringste, und der Vorsteher werde wie der Diener" (Luc. 22, 25).

Der Kampf um die Benennung „ökumenischer Bischof" war kein bloßer Titelstreit. Allerdings ließ man sich von griechischer Seite angelegen sein, die Benennung als bloß äußerliche Verbrämung hinzustellen, die weiter keine Bedeutung besitze. Aber das Abendland schaute tiefer. Die Päpste erblickten, durch die Vergangenheit des Byzantinismus hinreichend belehrt, in dieser Titelanmaßung einen neuen Ring in der Kette eines Systems, welches mit seiner Schwerkraft zur Lostrennung von Alt-Rom hinzog. Der Titel schien allzu leicht den Fußpunkt für neue Selbsterhebungen abzugeben. Es brauchte nur für Neu-Rom die günstige Gelegenheit zu kommen, und dem anfänglich leeren Worte konnte ohne Schwierigkeit realer Gehalt unterlegt und ein wahrer „Weltpatriarch" unabhängig von dem Papstthume hingestellt werden.

Die nachfolgende Abhandlung wird dieses Urtheil, wie wir glauben, rechtfertigen. Sie soll im engsten Anschluß an die Quellen ein objectives Bild des Streites vorführen und sowohl durch die Entwickelung desselben für sich als auch durch Hinweise auf gleichzeitige kirchliche Ereignisse, deren Zusammenhang bisher vielleicht nicht genügend beachtet wurde, die Tragweite desselben in's Licht setzen. Dabei werden die Leser es leicht verzeihen, wenn die verschiedenen kleinlichen Anklagen von Jansenisten, Gallikanern und sogenannten Altkatholiken gegen Gregor nicht im Einzelnen angeführt und widerlegt werden. Solche Nergeleien richten sich gegenüber der historischen Wahrheit von selbst.

Nur eine Gattung gegnerischer Behauptungen verlangt eingehende Berücksichtigung. Es ist ein Satz, den die Gegner der Lehre von der Vollgewalt des heiligen Stuhles nach dem Vorgange

einiger älterer Schriftsteller bis in die neueste Zeit mit zäher Vorliebe vertreten haben, indem sie sich mit keinem geringeren als dem Namen des großen Gregor den Rücken zu decken versuchten. Im Streite mit Johannes, sagen sie, hat dieser Papst unumwunden erklärt, daß auch ihm selbst der Titel Oekumenikus und die Würde eines Universal-Bischofes nicht zukomme. Die Ablehnung dieser Bezeichnung von Seite Gregors, namentlich in seinem Briefe an Pt. Eulogius von Alexandrien, der sie ihm ertheilt hatte, wäre nach ihnen als ein Protest gegen eine erst später nach und nach vorgenommene Erhöhung der Papstgewalt zu betrachten. Das bekannte Buch von Janus „Der Papst und das Concil" enthielt den Satz: „Das System, welches man später das Papalsystem genannt hat, ist, als es zuerst obwohl nur in Titeln sich ankündigte, von dem besten und größten Papste, Gregor dem Großen, mit Abscheu zurückgewiesen worden" (S. 89).

Sollten wirklich die betreffenden unbefangenen Aeußerungen in seinen Briefen mehr als einen blos scheinbaren Anlaß zu solchen Behauptungen darbieten können[1])?

1. Der Conflict vor Gregor I. Es ist oft dargethan worden, daß die Bezeichnung „ökumenischer Patriarch" für den Bischof von Constantinopel nicht einfachhin eine neue und früher unerhörte war, als unmittelbar vor Gregors Pontificat der Streit darüber ausbrach. Kein Zweifel besteht, wie es zu nehmen ist, wenn Gregor klagt, Johannes habe „einen neuen Namen sich freventlich angeeignet"[2]), und wenn später Leo IX. in seinen Verwickelungen mit Byzanz auf jenen Streit zurückblickt und schreibt: „Dieser (Johannes) hat zuerst den neuen Namen voll von größter Eitelkeit usurpirt"[3]). Johannes IV., Nesteutes oder der Faster zubenannt, war nur der erste unter den Patriarchen der oströmischen Hauptstadt, welcher jenen Titel von sich selbst in seinen öffent-

---

[1]) Vgl. die Abhandlung im vorigen Jahrg. dieser Zeitschrift S. 655—693: „Der röm. Primat nach der Lehre und Regierungspraxis Gregor des Großen", bes. S. 656 und 693.

[2]) Ep. V, 8: fraternitas vestra novum sibi conata est nomen arripere. Cf. IX, 68.

[3]) Epist. ad Michaelem patriarcham Constantinop. Mansi Collect. Concil. XIX, 640.

lichen Handlungen und Schriftstücken zu gebrauchen anfing. Schon früher war von Anderen das vollklingende Prädicat „ökumenisch" innerhalb des im Titelwesen bekanntermaßen sehr erfinderischen Morgenlandes jenen Patriarchen zugeeignet worden.

Kein förmlicher Beschluß hatte diesen Gebrauch eingeführt, sondern, vom Kaiserthrone begünstigt, tritt er ganz spontan und dem Anscheine nach regellos auf. Ob bereits Pt. Johannes II. († 520) sich mit diesem Titel ausgezeichnet sah, bleibt wegen der zweifelhaften Aechtheit der bezüglichen Stellen unentschieden. Der erste sichere Gebrauch desselben für den Hofpatriarchen rührt von der Feder des Kaisers Justinian I. her, welcher ein Edict an Epiphanius von Ct. mit der Ueberschrift versieht: „Der Autokrator Justinian an den heiligsten und seligsten Erzbischof dieser Herrscherstadt und ökumenischen Patriarchen" (*οἰκουμενικῷ πατριάρχῃ*)[1]). In nachfolgenden Edicten widerfährt den Patriarchen von Ct. vom Kaiser die gleiche Ehre.

Wiewohl nun der vom Hofe angeschlagene Ton seitens mancher Bischöfe, welche gegen ihren Collegen in der Hauptstadt devot erscheinen wollten, bereitwilliges Echo fand, so geschah dennoch die Zutheilung des Titels bei weitem nicht so häufig, wie es bei einem flüchtigen Ueberblick der öfter als Beleg dafür angeführten Stellen scheinen möchte. In sehr vielen dieser Stellen ist derselbe einfach in späterer Zeit durch Fälschung beigefügt. Sei es, daß bei der Einschwärzung die bewußte Absicht waltete, den Titel mit dem künstlichen Scheine des Alterthums zu umkleiden, sei es, daß derselbe sich lediglich in Folge eines gewohnheitsmäßigen Gebrauches der Schreiber einmischte, man wollte die liebgewordene Benennung nicht missen. So weit ging die Fälschungsmanie, daß man sogar tölpelhaft genug den „Oekumenikus" in die Ueberschrift eines Briefes Papst Hadrians I. († 795) an Pt. Tarasius von Ct. brachte, während doch Hadrian anderwärts gegen den Titel Einsprache erhebt[2]). Bedeutende Schriftsteller haben im Hinblick auf diese vielen nachweisbar später stattgefundenen Einschaltungen sogar

[1]) Cod. Justiniani lib. 1. tit. 1. De ss. Trinitate 7.

[2]) Man vgl. die Proteste Hadrians in Ep. ad Constantinum et Irenem Aug. bei Mansi XII, 1074 mit der Ueberschrift bei Labbe Coll. Conc. VII, 700. Die letztere gibt Mansi XII, 1077 richtiger.

behaupten wollen, niemals sei vor den Zeiten Johannes des Fasters diese Benennung für die Ptt. von Ct. angewendet worden. Diese Annahme dürfte jedoch zu weit gehen[1]).

Allerdings war die Benennung dem Pt. der Hauptstadt auch nicht so zu eigen, daß nicht auch durch griechische Freigebigkeit andere Patriarchen mit ihr bedacht worden wären. Es erscheint in dieser Hinsicht sehr bemerkenswerth, daß überhaupt das erstemal, wo ein universalis episcopus auftaucht, der Pt. Dioskur von Alexandrien es ist, welcher in seiner Stellung auf dem Räuberconcil von Ephesus, bei einer Versammlung, in welcher er das Widerspiel des Papstes darstellte, also begrüßt wird[2]).

Aber auch dem Papste war vor dem Streite mit Johannes wiederholt jener Titel gespendet worden[3]).

Es konnte nach Obigem immerhin für eine Neuerung erklärt werden, wenn Nesteutes, dem Hofe allzu willfährig, auf einer Synode zu Ct. im Jahre 588 sich selbst den Titel feierlich vindicirte, und ihn sofort in seinen Schriftstücken offiziell aufzuführen begann. Jene Synode, welche von den höchsten Kirchenfürsten des Orients in Person besucht oder durch Vertreter beschickt war, hatte zum eigentlichen Anlaß die Untersuchung über den Patriarchen Gregor von Antiochien, welcher gewisser Vergehen beschuldigt war[4]). Mit ihren über diesen Gegenstand weit hinausgehenden Acten wurde der Papst durch seinen Apokrisiar in Ct. oder durch die illyrischen Bischöfe bekannt. Pelagius II., der Vorgänger Gregors, glaubte bei der Kunde des Geschehenen sich zum Widerstand erheben zu müssen. Gregor berichtet darüber in seinen Briefen als der einzige Zeuge: „Johannes, welcher die günstige Gelegenheit einer anderen Streitverhandlung aufzusuchen wußte, hielt eine Synode, auf der er sich vermaß, die Benennung universalis sich anzueignen". „Als unser Vorgänger Pelagius seligen Andenkens

---

[1]) S. hiefür Le Quien, Oriens christ. I. p. 67, c. 12, §. 1. Hergenröther, Photius I, 179.

[2]) Bischof Olympius von Evazä bezeichnet denselben in seinem Votum als universalis archiepiscopus Dioscurus, bei Mansi VI, 855, wozu Rusticus, der alte lateinische Uebersetzer der Acten, seine Verwunderung mit der Bemerkung ausdrückt: Nota, universi archiepiscopus mundi! (ib.)

[3]) Vgl. z. B. Mansi VI, 1005. 1012. 1021. 1029.

[4]) Evagrius hist. eccl. VI, 8.

dieses erfuhr, erklärte er alle Verhandlungen jener Synode mit Ausnahme des Beschlusses über Bischof Gregor von Antiochien durch rechtskräftigen Entscheid für ungiltig. Unter strenger Zurechtweisung machte er es dem Johannes zur Pflicht, sich des neuen und frevtontlichen Titels zu begeben. Ja er verbot seinem Diakon, (dem päpstlichen Apokrisiar in Ct.), denselben zur Opferfeier zu begleiten, bis er für sein Vergehen Genugthuung geleistet haben würde"[1]).

Leider ist uns das bezügliche Schreiben des Pelagius nicht erhalten. Ein bei Baronius vorkommender Text desselben bietet zu wenig Garantien seiner Aechtheit dar. So stark wie da geredet wird, mag aber der Papst recht wohl gesprochen haben; denn der Charakter jener Synode von 588, die eine feierliche Versammlung aller Häupter der orientalischen Kirche war, verlieh dem Unterfangen des Patriarchen einen imponirenden Hintergrund, und dieser Umstand mußte die Besorgnisse und die Gegenmaßregeln des Kirchenhauptes nur steigern.

Wir werden übrigens kaum irren, wenn wir bereits bei diesen Schritten eine enge Betheiligung des heil. Gregor annehmen. Er war damals in Rom als die rechte Hand des Papstes thätig. Aus eigener Anschauung und in nächster Nähe hatte er früher als päpstlicher Apokrisiar in Ct. das Treiben des Byzantinismus am Hofe kennen gelernt. Wort und Feder des hochangesehenen Mannes, welcher den wärmsten Geist der Ascese St. Benedicts mit kluger, in hohen Staatsämtern gesammelter Welterfahrung vereinigte, eilten, ebenso wie es mit der spätern Thätigkeit Hildebrands der Fall war, in der Vorbereitung der Aufgaben des Pontificates der eigenen Erlangung des Pontificates voraus.

In der noch übrigen Zeit der Regierung des Pelagius, seinem letzten Lebensjahre, verlautet nirgends eine historische Nachricht über die Haltung des Patriarchen. Jedenfalls hat er Ausflüchte gefunden, sich nicht zu fügen. An welche subjective Beruhigung er sich hielt, können wir vielleicht später besser erschließen, wenn wir auf den Streitverlauf zurückschauen.

2. Die ersten Jahre Gregors. Als Gregor im März 590 zum Papstthum erhoben war, mußte der Blick nach der grie-

[1]) Ep. V, 43; IX, 68.

chischen Hauptstadt nicht den kleinsten Theil beitragen zu jenem Schmerzgefühl, welches er angesichts der Schwere seiner Lasten in den ersten Briefen so mitleiderregend auszudrücken weiß. Peinlich und gefährlich zugleich war es für ihn, dem Faster entgegenzutreten. Peinlich, weil die einstige Freundschaft, die er mit Johannes in Ct. unterhalten hatte, eine lebhafte Erinnerung in seiner für edles menschliches Gefühl sehr zugänglichen Seele zurückließ. Hatte sich auch jetzt in seinen Augen in Folge des Genusses der Hofluft und der Hofgunst an die überall bekannte persönliche Bußstrenge des Bischofs der Schein ungemäßigter Hoffart angehängt, so war doch Gregor, der Alles würdigte, gerne der ehemaligen vortheilhaften Eigenschaften des Freundes, seiner Flucht vor der Bischofswürde und seiner Leutseligkeit eingedenk[1]). Gefährlich aber erschien es, mit der Opposition gegen Johannes die Gunst des Kaisers Mauritius zu verscherzen, der für den neuen Titel mit aller Autorität einstand. Die Stadt Rom, bisher wie durch ein Wunder dem Kaiserthume gerettet, hing nur noch an einem Faden. Ein neues Andringen der Langobarden, welche sonst fast im ganzen Italien als Herrscher auf- und abgefluthet waren, konnte denselben jeden Augenblick zerschneiden. Und was sollte, menschlich zu reden, nach der Erstürmung der Stadt durch die theils arianischen theils sogar noch heidnischen Einwanderer aus dem Stuhle des Apostelfürsten werden, wenn der gereizte Kaiser ein Asyl und weltliche Hilfe verweigerte? Die Verbindung des Papstthumes mit den jungen christlichen Staaten des Westens war noch nicht so enge, auch der Fortschritt derselben im Leben und in der Cultur der Kirche war noch nicht so groß, daß sich jetzt schon unter ihnen eine Schirmmacht der Kirche hätte erhoffen lassen.

Um so großartiger erscheinen die Proteste, die Gregor dennoch von dem schwankenden Boden Italiens aus an den Kaiser und den Patriarchen richtete.

Für's Erste zwar ließ er große Zurückhaltung, ja freundliches Entgegenkommen walten. In einem sehr wohlwollenden Schreiben an Johannes aus den ersten Wochen seines Pontificates ist kein

---

[1]) Ep. V, 43: Ille quondam mihi modestissimus, ille omnibus dilectus. Ep. V, 18: Ne ad episcopatum venire potuisses, fugisse velle te memini.

Wort, welches des leidigen Zwistes erwähnte[1]). Das päpstliche Synodalschreiben, welches der Sitte gemäß bei einer neuen Papsterhebung an die Patriarchen erging, richtete er an Johannes ebenso wie an die Ptt. von Alexandrien, Antiochien und Jerusalem[2]). Auch finden sich bei ihm, was noch mehr sagen will, die ersten Beispiele, daß der emporgewachsene Bischof der Bosporusstadt überhaupt von Rom als Patriarch angesehen und behandelt wird. Wer dieses Alles der Schwäche in der Noth oder etwa blos allzu menschlicher Hinneigung zu einem Freunde zuschreiben will, der kennt nicht die großen weitblickenden Erwägungen, durch die sich das Papstthum, den Frieden in und außer der Kirche als hohes Ziel vor Augen, allzeit leiten läßt. Unleugbar machte sich hierbei auch der überall befolgte Grundsatz unseres liebenswürdigen Heiligen geltend: Entgegenkommen und Demuth mit ruhigem Beharren auf dem Rechte gewinnt am sichersten die Oberhand über den Gegner.

An Mahnungen jedoch, den Titel abzulegen, ließ es Gregor dennoch in den ersten Tagen seines Pontificates nicht fehlen. Seine „Responsalen" (Apokrisiare) in Ct. mußten auf seine Anordnung wiederholt dem Pt. Vorstellungen machen und „ihn von seiner Anmaßung zurückzubringen" versuchen. Sie mußten sich, weil er nicht auf sie hörte, von seiner Meßfeier ferne halten. „Was die Strenge nach kirchlichem Rechte verlangte", sollte erst später eintreten[3]).

3. Der Titel servus servorum Dei. Jener schöne Schritt, den er inzwischen mit der offiziellen Annahme des Titels servus servorum Dei that, geht, wie Johannes Diaconus oben mittheilt, allerdings auf die ersten Anfänge des Pontificates Gregors zurück. Die neuesten Untersuchungen von Paul Ewald über die Briefe des Papstes haben dieses bestätigt[4]). In dem Registrum Gregors, wie es jetzt vorliegt, weisen zwar nur sehr wenige Briefe jene Bezeichnung für den Papst an ihrer Spitze auf. Gewöhnlich steht in der Unterschrift der einfache Name Gregorius, welchem der Name des Adressates im Dativ folgt; aber diese gegenwärtige Form ist nur eine Abkürzung und zwar genau jene

---

[1]) Ep. I, 4. — [2]) Ep. I, 25. — [3]) Ep. V, 18.

[4]) Studien zur Ausgabe des Registers Gregors I. (im Neuen Archiv für ält. deutsche Gesch. III, 433—625) S. 545 ff. Auch separat erschienen. S. diese Ztschr. 1879, S. 179 ff.

Abkürzung, unter welcher die Briefe Gregors gleichzeitig mit ihrer Anfertigung in das Register des lateranensischen Archives eingetragen worden waren. Aus dem Lateran-Register nahm die Hadrianische Sammlung, welche uns hauptsächlich den Briefschatz Gregors überliefert hat, jene Gestalt mit herüber. Jene vereinzelten Briefe jedoch, welche nicht aus dem Register abgeleitet, sondern durch Copien ihrer Originale bekannt geworden sind, enthalten auch ganz übereinstimmend das servus servorum Dei. So das in die ersten Monate des Papstes fallende Diplom für das Andreaskloster zu Rom. Gregor IX. ließ dasselbe 1240 neu bestätigen, nachdem das auf Papyrus geschriebene Original in Folge seines Alters beinahe zu Grunde gegangen war[1]). So, um die andern von Ewald erörterten Beispiele zu übergehen, am Ende von Gregors Pontificat seine Schenkungsurkunde für die römische Paulskirche vom 25. Januar 604, welche sich außer dem Hadrianischen Register auch inschriftlich an der Mauer dieser Kirche bis zu ihrem Brande im Jahre 1823 erhalten hat[2]).

Da vor Gregor thatsächlich kein Papst jenen demüthigen Titel führte, nach ihm aber derselbe durchgängige Sitte wurde, so liegt das Tiefgreifende seines Schrittes auf der Hand, zumal wenn man das höchst conservative Beharren der päpstlichen Kanzlei bei einmal angenommenen Formen in Mitrechnung zieht. Es verschlägt hiebei gar Nichts, wenn man auch mehr als einen Fall nachweisen kann, daß sich vor und nach Gregor Bischöfe anderer Sitze gleichfalls gelegentlich servus servorum Dei betitelten, wie Augustinus von Hippo und Bonifacius von Mainz. Wenigstens kann solche anderweitige Sitte doch wohl nicht, wie man geglaubt hat, den prägnanten Anlaß in Zweifel stellen, welchem der Diacon Johannes die Annahme dieser Selbstbezeichnung durch Gregor zuschreibt.

---

[1]) Potthast, Regesta Pontificum nr. 10963. Die Bestätigung ist aus den Regesten des Vaticanischen Archivs abgedruckt bei Mittarelli, Ann. Camaldulenses IV, 353 und bei G. Marini, I papiri diplomatici p. 2. Cf. Jaffé, Reg. Pont. nr. 724.

[2]) Es ist Ep. XIV, 14, wobei im Register die Ueberschrift steht: Gregorius Felici subdiacono et rectori patrimonii Appiae, während die Inschrift hatte: Gregorius episcopus servus servorum Dei Felici subdiacono et rectori patrimonii Appiae. Vgl. die Wiedergabe der letzteren bei Migne, Patrol. lat. t. 75, p. 482 und den Bericht von Joh. Diac., Vita Greg. l. 2. c. 20.

Man darf ferner, ohne mit diesem Biographen in Conflict zu kommen, annehmen, der Papst sei zugleich durch eine früher schon im Mönchsstande oder in seiner Stellung als päpstlicher Diakon von ihm gepflogenen Uebung zu dem neuen Papstepitheton hingeführt worden. In einer Urkunde, die er 587 als Diakon für das von ihm gegründete Andreaskloster ausfertigte, gibt er sich nach Ewald bereits dieses Epithon. Ist es unannehmbar, daß es die Opposition gegen den Faster gewesen, die ihn zur Fixirung der nämlichen Bezeichnung für den Papst, oder besser zu ihrer Beibehaltung selbst auch an der Spitze der Papstbriefe, aufforderte? Wenn aber das servus servorum Dei in der bezeichneten Weise auf die Zeit des Mönchthumes Gregors zurückgeht, dann möchten wir folgende Erklärung ihres Ursprunges proponiren. Servus Dei war in jener Zeit fast feststehender Name für den Mönch, ebenso wie ancilla Dei für eine Nonne. Nun weiß man, daß das Kloster der „Diener" oder „Knechte" Gottes zu St. Andreas auf dem Clivus Scauri in Rom von Gregor selbst gegründet war, ebenso wie sechs andere Klöster in Sicilien. Da er nun denselben gegenüber eine gewisse Ueberordnung einnahm, im Andreaskloster eine Zeitlang persönlich Abt war und dann alle diese Klöster als Diakon beim päpstlichen Stuhle unterstützte, so mochte er eben dieses Verhältniß zu seinen servi Dei ursprünglich mit der demüthigen Selbstbenennung Servus servorum Dei haben bezeichnen wollen.

Signifikanter noch war dieses Wort jedenfalls für ihn als Papst und für sein in dieser Würde gegebenes Verhältniß zu den Dienern Gottes im weitern Sinne. Gregor selbst spielt einmal, vielleicht unwillkürlich, auf diese Berechtigung des Wortes an, wenn er der Patrizierin Rusticiana, die sich wiederholt seine ancilla genannt hatte, zurückschreibt, sie solle sich fernerhin diese Bezeichnung ihm gegenüber nicht mehr beilegen, denn er sei ja „durch die Bürde des Episcopates der Diener Aller geworden"[1]).

Auf die herrlichen Commentare, die er über das nämliche Wort in seinem Hirtenbuche gibt, können wir hier nur kurz hinweisen. Es sind jene Ergüsse seiner Seele, worin er das ihm vorschwebende Ideal eines nur dem Nutzen und der Förderung der

---

[1]) Ep. XI, 44: Per episcopatus onera servus sum omnium factus.

Untergebenen lebenden, nur für sie sich verzehrenden geistlichen Vorstehers so geistreich ausmalt.

Als solcher „Diener aller Priester" (cunctorum sacerdotum servus), nicht als Uebergeordneter, will und darf er aber nur so lange erscheinen, wie „sie der priesterlichen Regel gemäß leben". Mit Hoheit und Würde weiß er in Verbindung mit diesen letzten Worten seinem Beruf zum Befehlen Ausdruck zu verleihen. „Wer aber gegen den Willen Gottes", sagt er, „sich in Hoffart auflehnt und gegen die Statuten der Väter seinen Nacken erhebt, der wird den meinigen, so hoffe ich zu Gott, auch durch das Schwert nicht zu beugen wissen" [1]).

Und anderwärts redet er mit derselben kräftigen Gegenüberstellung: „Wenn Bischöfe schuldig erfunden werden, dann weiß ich nicht, wer von ihnen nicht dem apostolischen Stuhle unterworfen sei; verlangt aber keine Schuld das Einschreiten, dann sind nach Maßgabe der Demuth alle gleich" [2]). Sie umstehen den apostolischen Stuhl, welchem er selbst, wie es sein Lieblingsausdruck ist, „durch den Willen Gottes dient" [3]).

4. Der Conflict von 595. Eine Kette von bitteren Erfahrungen, die Gregor in Folge des Byzantinismus des Hofes trotz seiner Friedensliebe machen mußte, trug das Ihrige dazu bei, dem Conflicte von 595, welcher den Höhepunkt des Streites darstellt, die ihm eigenthümliche Schärfe zu verleihen. Die überaus strenge, ja erschütternde Sprache, welche der sonst so milde Papst bei diesem Zusammenstoß ertönen läßt, würde nicht völlig erklärt sein, wenn wir nicht an einige vorausgegangene Vorkommnisse aus seiner Leidensgeschichte unter dem kirchlichen und politischen System Ct.'s erinnern würden.

Gregor betrachtete von Anfang an die Beilegung des Dreikapitelschismas als eine der wichtigsten Aufgaben seines Pontificates. Er ließ in seiner ersten Zeit nichts unversucht, die getrennten Bischöfe Istriens und Venetiens für die Einheit der Kirche zurückzugewinnen. Nach längeren Bemühungen war er auf dem Wege besten Erfolges, als ihm vom Kaiser Mauritius 592 ein gebieterisches

---

[1]) Ep. V, 20. — [2]) Ep. IX, 59.

[3]) Ep. V, 43: Sedes apostolica, cui Deo disponente deservio.

Halt zugerufen wurde. Eine hartnäckige Partei jener Bischöfe hatte sich an den Hof um Abwehr der vorgeblichen Zudringlichkeiten des Papstes gewendet, hatte unter boshafter Berechnung auf die Wichtigkeit ihrer Bischofssitze an den Reichsgrenzen und die Unentbehrlichkeit ihrer Reichstreue hingewiesen, und Mauritius, der im Uebrigen persönlich religiöse Gesinnungen hegte, war durch falsche Staatsklugheit mißleitet auf ihre Wünsche eingegangen[1]). „Ich werde nicht anstehen", schrieb jedoch Gregor, als er einem Freunde seinen Kummer darüber aussprach, „mit aller Freiheit und Entschiedenheit dem Kaiser zu antworten"[2]).

Während ferner der Papst unglaubliche Mühe aufwendete, die Stadt Rom mit ihren geringen und kärglich besoldeten kaiserlichen Truppen dem Reiche zu erhalten, lohnte ihm dies der byzantinische Exarch von Ravenna, Romanus, durch fortgesetzte Gehässigkeiten, durch neidische Verleumdung in Ct. und durch willkürliche Eingriffe in die kirchliche Jurisdiction. Derselbe unterstützte Priester, die gegen ihre Bischöfe unbotmäßig waren, wie Speciosus von Ravenna, und gab seinen Namen zur Protection von Nonnen her, welche die Gelübde brachen und ihr Kloster verließen[3]). Gegenüber den fortschreitenden Eroberungen der Langobarden verhielt er sich dabei nicht blos unthätig — vielleicht ebenso sehr aus Kraft- und Rathlosigkeit wie aus Egoismus —, sondern er arbeitete ihnen auch dadurch in die Hände, daß er mit Absicht die Maßnahmen Gregors für Herstellung eines endlichen Friedenszustandes in Italien durchkreuzte. Von Seiten des Papstthumes war es eine herrliche und denkwürdige That, als Gregor im J. 593 mit dem voll Wuth heranziehenden Langobardenkönig Agilulf die einstmalige Begegnung zwischen Leo und Attila erneuerte. Durch Bitten und Drohungen wußte er ihn bei persönlicher Zusammenkunft vor den Mauern Roms an der Schwelle von St. Peter zu bewegen zurückzuziehen und die Absicht, in einem schnellen Handstreiche die Stadt zu nehmen, aufzugeben[4]). Eine nicht minder dankeuswerthe patriotische

---

[1]) Der kaiserliche Erlaß bei Mansi X, 467.

[2]) Ep. II, 46 Joanni episcopo Ravennae. Eine Antwort an den Kaise ist uns jedoch nicht erhalten.

[3]) Ep. V, 24.

[4]) S. diese Zeitschrift Jahrg. 1879, S. 191.

That war der vorher schon von Gregor zu Stande gebrachte Friede mit dem langobardischen Herzog Ariulf. Wie charakteristisch aber war für den Byzantinismus die Behandlung des hochherzigen Mannes durch den Kaiser Mauritius! Er schalt ihn in einem von Romanus veranlaßten Schreiben, das er ihm zuzusenden die Kühnheit hatte, einen Thor, und warf ihm übermäßige Einfalt, das ist, wie Gregor commentirt, Einfältigkeit, vor; ein Schreiben, das für Gregor Anlaß wurde, dem rücksichtslosen Hofe die vergessene Achtung vor dem Priesterthum mit kräftigen Worten einzuschärfen[1]).

Nicht blos mußte der Papst hier wie in andern Fällen Recht und Würde des Priesterthumes gegen die griechische Herrschsucht wahren; auch der Schutz der Freiheit und Habe von Reichsunterthanen wider eine habgierige Menge von Beamten legte ihm schmerzliche Sorgen auf. Kännte man nicht schon anderweitig den verrotteten Zustand der byzantinischen Verwaltung in damaliger Zeit, so würde uns folgende Klage aus seinem Munde jene Umgebung, welche die Hauptstadt des Oekumenikus ihm an die Seite nach Italien zu schicken pflegte, charakterisiren. „Wohlwollender", schreibt er, „sind die Feinde gegen uns, welche uns mit dem Schwerte tödten, als diese Beamten des Reiches, die uns durch ihre Bosheit, durch Räubereien und Betrügereien ebenfalls den Tod bringen"[2]).

Derartige Erfahrungen wollen psychologisch in Anschlag gebracht sein, um die Verstimmung und den Verdacht Gregors gegen Ct. zu ermessen.

---

[1]) Ep. V, 40 vom Juni 595. — Montalembert bemerkt: „Im Grunde sahen die Nachfolger Constantins bereits mit richtiger Vorahnung der Zukunft in den Nachfolgern des heil. Petrus die von Gott in Bereitschaft gehaltene Kraft, welche in Italien und in der Stadt, wohin die Phantasie der Völker noch immer den Lebensherd und Daseinsgrund des Reiches verlegte, an die Stelle ihrer altersschwachen Oberherrlichkeit treten sollte. Daher ihre krumme, bedrückende und planlose Politik. Sie forderten als Herren Gehorsam von Völkern, die sie bereits nicht mehr zu vertheidigen im Stande waren. Und da inmitten aller zu Staub zerriebenen socialen Elemente, die der Despotismus überall wie Schutt aufgehäuft hatte, das Papstthum nur noch einzig aufrecht schien, so machten sie dasselbe gerne für ihre eigene Schwäche verantwortlich". Mönche des Abendlandes, deutsch von P. Brandes; II, 108.

[2]) Ep. V, 42.

Es kamen aber von Seiten des Hofes, und zwar auch von Seiten des dortigen Bischofes, noch andere die Geduld des Papstes herausfordernde Schritte hinzu. Bei den zwei ersten, die wir nennen, war der Pt. Johannes freilich noch nicht nachweislich betheiligt. Im J. 592 erließ Mauritius ein Gesetz, welches den Eintritt in den Klosterstand widerrechtlich beschränkte. Es führte nothwendig zu lebhaften Erörterungen zwischen Gregor und dem Hof, worin der Heilige diesem seine Pflichten gegen die Religion auf's neue vorzuhalten Gelegenheit nahm[1]). Im J. 594 ferner, kurz vor der Entzweiung mit dem „Faster" wurde mit Unterstützung kaiserlicher Gewalt der Eindringling Maximus auf den Metropolitanstuhl von Salona erhoben, und der Rückhalt, welchen zur Trauer Gregors dieser exkommunicirte Bischof am Hofe fand, sollte für den Kirchensprengel von Dalmatien ein mehrjähriges Schisma im Gefolge haben[2]).

Blicken wir auf Johannes. Während er sich dem Papste gegenüber in Stillschweigen hüllte, scheint er bei Personen des Hofes verschwenderischer mit Worten gewesen zu sein. „Es gibt Leute", so warnte Gregor nicht lange nachher die Kaiserin unter Hinweis auf den Faster, „welche nach einem Ausspruch des heil. Paulus mit süßen Reden und Segnungen die Herzen Unschuldiger irre führen, welche außen ein verächtliches Gewand tragen, innen aber von Stolz aufgeblasen sind" [3]). Zugleich duldete Johannes in seiner Umgebung Schmeichler, welchen ein Aufgeben des Titels „ökumenischer Patriarch" ein Gräuel schien, und welche denselben Allen voran im Munde führten. Er gestattete insbesondere zu großem Anstoß des Papstes allzu starken Einfluß in seiner Nähe einem gewissen jungen Menschen aus dem Laienstande, von dem nach Gregor eine Anzahl bedeutender Vergehen, wie Erbschleicherei u. dgl., kundbar geworden waren[4]).

Welche Umtriebe Gregor solchen Kreisen in Ct. zutraute, ersieht man aus seinem Schreiben an die fromme Kaiserin Constantina vom Juni 594[5]). Diese hatte an den heil. Stuhl einen Wunsch

---

[1]) Ep. III, 65. 66. — [2]) Ep. IV, 47; V, 21. — [3]) Ep. V, 21.

[4]) Ep. III, 53 Joanni episcopo Constantinopolitano: Familiaris vester ille juvenculus rescripsit, qui adhuc de Deo nihil didicit, qui viscera charitatis nescit, qui in scelestis rebus ab omnibus accusatur etc.

[5]) Ep. IV, 30.

gerichtet, der, wie unschwer vorauszusehen war, keine Erfüllung finden konnte; sie begehrte nämlich für die beim Kaiserpalaste in Ct. neuerrichtete Kirche des heil. Paulus das Haupt dieses Apostels von dem in Rom beigesetzten heiligen Leibe, und außerdem andere sehr kostbare Reliquien. Die Ueberlassung solcher Schätze verstieß, von Sonstigem abgesehen, ganz gegen allen damaligen römischen Brauch. Die Gebeine der Heiligen wurden aus Ehrfurcht nicht berührt, geschweige denn abgetrennt. Indem nun Gregor dieses der hohen Bittstellerin darlegt, läßt er die bezeichnende Bemerkung einfließen: Ihre Forderung sei nicht bei ihr selbst entstanden, sondern rühre von solchen her, die ihn mit der Kaiserin zu entzweien suchten, indem sie unmöglich von ihm zu erfüllende Wünsche in ihr angeregt hätten. Nicht Gregor, aber sein alter Biograph nennt hier den Pt. Johannes als Urheber des originellen Planes, vielleicht ohne genügenden Beweis[1]). Wer es immer sein mochte, die Weigerung Gregors war eine so verbindliche, daß der byzantinische Kunstgriff seinen Zweck verfehlte.

Zwei Priester aus dem Orient erschienen im J. 592 zu Rom, um gegen Johannes von Ct. beim heiligen Stuhle als der höheren Instanz Recht zu suchen, der Abt Athanasius aus dem Kloster zu Tamnakum in Lykaonien, und der Presbyter Johannes von Chalcedon. Beide waren von dem Patriarchen wegen angeblicher Häresie belangt und bestraft worden. Dieser war hiebei offenbar zu rasch und zum Theile unrechtmäßig vorgegangen. Es scheint überhaupt ein gewisser nicht ganz lauterer Eifer gegen Glaubensverbrecher in seinem Charakter, welcher allzu viel gewissen Aeußerlichkeiten der Ascese zugewendet war, gelegen zu haben. Seine Härte in der Bestrafung des Zauberers und seines Sohnes, von denen Theophylact Simocatta erzählt, dürfte dies bestätigen[2]); ja Gregor fand sogar unter Hinweis auf seine Verfolgung der beiden oben genannten Männer die Bemerkung für nothwendig: Eine solche Art des Einschreitens, wie die des Patriarchen, sei eher geeignet Häresien zu erzeugen als vorhandene zu beseitigen[3]).

Athanasius sollte, wie man ihm vorwarf, mit seinen Mönchen den Massalianischen Irrthümern des Adelphius und Saba huldigen,

[1]) Joannes Diac. Vita Greg. lib. 3. c. 56.
[2]) Chronicon universale lib. 1. c. 11.
[3]) Ep. VI, 16 Mauricio Augusto.

und ein in seinem Kloster gefundener Codex ergab wirklich bei der Untersuchung, die in Ct. vorgenommen ward, häretische Lehren. Der Abt erklärte sie zu verwerfen und bewies seine katholische Gesinnung. Als er trotzdem als Ketzer angesehen und sogar mit Stockschlägen hart gezüchtigt wurde, ließ auch er sich vor Zorn zu Ausschreitungen hinreißen. Er suchte das Gericht Gregors auf, ehe ein Spruch durch die byzantinische Justiz über ihn gefällt war. Johann von Chalcedon, um die nämliche Zeit mit ihm beim Papste eingetroffen, war dagegen durch den Pt. bereits verurtheilt und abgesetzt, und zwar als „Marcianist", wiewohl seine Ankläger nicht blos keinen genügenden Beweis wider ihn erbringen, sondern nicht einmal hatten sagen können, was Marcianisten und Marcianismus seien[1]).

Unter tiefem Bedauern, daß zu Ct. Intriguen solche Oberhand gewinnen konnten, schrieb der Papst, wie es scheint noch 592, an Johannes Nesteutes um Aufschlüsse betreffs dieser Vorgänge. Er wartete lange umsonst auf Antwort. Endlich wurde ihm von jenem die Erwiederung zu Theil, „er wisse nicht, um was es sich handle".

Das schien dem Papste eine schnöde Abfertigung. Nur um ausfindig zu machen, ob es sich wirklich um gekränktes Recht handle, hatte er sich nach Ct. gewendet. Er erklärte jetzt dem Faster, einer solchen Antwort sich nicht von seinem „frommen Bruder, dem Bischof Johannes" versehen zu haben; ein Anderer, jener verrufene junge Laie, sei sicher unter seinem Namen versteckt[2]). Sei es wahr, daß man Nichts wisse, so stehe es schlimm genug um einen Bischof, unter dem Solches ohne seine Kenntniß vorkommen könne. Wisse man aber doch davon, und verweigere nur den Bericht, dann könne er nicht anders als mit der heil. Schrift sagen: Ein Mund, der lügt, tödtet die Seele (Weish. 1, 11). „Ich frage, frommer Bruder, solltest du mit deiner großen Bußstrenge dahin gekommen sein, daß du Vorkommnisse, die du doch kennst, deinem Bruder durch Leugnen verbergen willst? Wäre es in diesem Fall nicht besser gewesen, daß in deinen Mund Fleisch eingegangen wäre zur Nahrung, als daß daraus eine falsche Rede hervorging zur Täuschung des Nächsten? . . . Mit jedem Menschen bin ich Frieden zu halten

---

[1]) Ep. III, 53; VI, 14. 15; VII, 34. — [2]) Vgl. oben S. 481, Anm. 4.

eifrigst bemüht, besonders aber mit dir, den ich innig liebe, vorausgesetzt, daß du derjenige bist, als den ich dich kenne. Jedoch wenn du die Canones nicht beobachtest und die Satzungen der Väter umstoßest, dann kenne ich dich fürderhin nicht mehr". Der Papst trägt ihm dann von Neuem auf, entweder behufs der Untersuchung über die beiden Schutzsuchenden einen kanonischen Bericht einzusenden oder ihnen die Anerkennung ihrer Rechte für den Fall der Rückkehr zu verbürgen. Verstehe er sich weder zu dem Einen noch zu dem Andern, so werde er (Gregor) „bei allem guten Willen, einen Streit seinerseits nicht anzufangen, doch dem von Johannes begonnenen Streite nicht ausweichen" [1]).

Die letzten Worte klingen wie eine Vorbedeutung der herannahenden heftigen Fehde. Gerade die Angelegenheit des Johannes von Chalcedon barg den nächsten Anlaß zu derselben in ihrem Schooß.

Den vorstehenden Brief überbrachte der Diakon Sabinian, der spätere Nachfolger Papst Gregors, nach Ct., indem er daselbst eben damals das schwierige Amt eines päpstlichen Apokrisiars zu übernehmen hatte. Kein Wunder, wenn wir in jenen Zeiten die Vertreter dieses Postens sehr häufig wechseln sehen. Sabinian mußte bald nach Rom berichten, am Patriarchensitze bestehe der Titel Oekumenikus nach wie vor in Uebung. Deßhalb ging von Gregor an ihn die Weisung zurück, sich der Meßfeier des Bischofes zu enthalten [2]). Fand nun auch der Diakon in Bälde denselben gefügiger in der Streitsache der beiden Priester, (sehr möglich, daß die Dazwischenkunft von Freunden Gregors am Hofe Solches bewirkte), so hörte er dagegen den verhängnißvollen Titel um so nachdrücklicher vertheidigen, ja so geschickt als unverfänglich entschuldigen, daß er selbst einigermaßen zu wanken begann. Er sprach sich wenigstens dafür aus, Kaiser Mauritius möge nur selbst wegen des Titels seines Pt. dem Papste entsprechende Vorstellungen machen. Die kaiserliche Aktion, welche nun eintrat, scheint zugleich zur Absendung der von Gregor geforderten Proceßberichte den letzten günstigen Druck ausgeübt zu haben. Der Faster entsann sich nämlich nun doch, um was es sich bei den zwei verfolgten Priestern gehandelt

[1]) Ep. III, 53.

[2]) Ep. V, 19: Nunquam cum eo procedere praesumas.



habe. Mit einem ziemlich entgegenkommenden Schreiben, welches Aufschlüsse brachte[1]), überschickte er das bei Athanasius gefundene häretische Buch, welches mit censurirenden Bemerkungen versehen war. Er sandte auch die wörtlichen Akten des Processes gegen Johannes von Chalcedon.

Allein eben so sehr wie dieser Schritt des Pt. dem Papste willkommen war, versetzte ihn die Wahrnehmung in Staunen und Unwillen, daß derselbe in jenen Akten über den Priester von Chalcedon „fast Zeile um Zeile“ als Oekumenikus auftrat[2]).

Noch mehr fühlte er sich in diesem für ihn so empfindlichen Punkte herausgefordert durch das eintreffende Schreiben des Kaisers. Eine an das Befehlen gewöhnte Stimme ließ da von oben herab an ihn die Mahnung gelangen, mit dem ökumenischen Pt. „Frieden zu halten“[3]).

„Wenn die Angelegenheiten der mir untergebenen Bischöfe am kaiserlichen Hof unter fremdem Dareinreden entschieden werden, was wird dann aus meiner Aufgabe hier zu Rom?“[3]) — „Nicht mich, sondern Den sollte ein Befehl des Kaisers zur Ordnung mahnen, welcher den canonischen Vorschriften den Gehorsam versagt. Der ist zu zügeln, welcher gegen die heilige ökumenische Kirche Unrecht begeht, welcher Stolz im Herzen trägt, welcher einen singulären, ihn allein auszeichnenden Namen sich anmaßt. Die ganze Kirche leidet Anstoß an dieser Selbsterhebung. Wohlan, der Urheber des Aergernisses kehre zu Recht und Demuth zurück, und der Frieden im Episcopat ist gewahrt“[5]). —

Von diesen Gedanken ausgehend entschloß sich Gregor sofort zu einer energischen neuen, und zwar umfassenden und diesmal hoffentlich wirksamen Bekämpfung des neuen Titels. Er wendete sich im

---

[1]) Der Papst bezeichnet dasselbe mit wahrscheinlich absichtlich gewähltem Superlativ als Scripta sanctitatis vestrae dulcissima atque suavissima. Ep. V, 18. Er will durch Anerkennung nachhelfen.

[2]) Ep. V, 19: In quibus se pene per omnem versum οἰκουμενικόν patriarcham nominaret.

[3]) Ep. V, 19: Ut cum eo pacem habere debuissem. Cf. Ep. V, 21: Triste mihi aliquid serenissimus dominus innuit, quod non eum corripuit, qui superbit, sed magis ab intentione mea declinare studuit.

[4]) Ep. V, 21. — [5]) Ep. V, 20.

Januar 595 in kraftvollen Schreiben an den Kaiser Mauritius und an dessen Schützling Nesteutes. Er ertheilte seinem Gesandten in Ct. die bestimmtesten Instructionen und feuerte seinen Muth an. Er bat zugleich die ihm sehr gewogene Kaiserin in einem eigenen Briefe um ihr vermittelndes Eingreifen gegen die gefährliche Neuerung. Er rief bald darnach die ganze griechische Kirche auf, sich dem neuen Titel, der nur eine Unterdrückung ihrer Rechte bedeute, zu widersetzen. Er ließ im Orient die Annahme und die Absendung von Schriftstücken, in welchen der Titel dem Bischof von Ct. ertheilt würde, verbieten.

War auch eine mildere Auslegung des Namens „ökumenischer Bischof“ an und für sich möglich und die Leugnung des römischen Primates mit dieser Benennung zunächst nicht ausgesprochen, so hielt doch Gregor dafür, den Namen geradezu in seiner strengsten und gefährlichsten Bedeutung nehmen zu müssen. Dieser Standpunkt ist in den jetzt zu betrachtenden vier Schreiben, die er nach Ct. sandte, unverkennbar ausgedrückt. Und daß derselbe nicht auf künstlicher und willkürlicher Taktik beruhte, sondern gute Gründe für sich hatte, wird die nachfolgende Darstellung noch mehr, als das früher Gesagte nachweisen. Wir wollen jetzt nur bemerken, daß der starke Abscheu des „Dieners der Diener Gottes“ gegen den hoffärtigen Namen, wie ihm in den Briefen Ausdruck geliehen wird, sicherlich keiner Fiction, sondern nur dem wahrsten Gefühl der Demuth eines Heiligen, der bis in die Tiefe der Seele erschrickt, entstammen konnte.

Das Schreiben an den Apokrisiar und das an die Kaiserin beanspruchen zunächst das Interesse. In diesen treten Gregors Gedanken in ungezwungenster Fassung hervor.

Dem Diakon Sabinian[1]) erspart Gregor nicht einen leisen Vorwurf wegen Kurzsichtigkeit, daß er es zu der Intervention des Mauritius habe kommen lassen. „Ob er denn nicht gesehen habe“, fragt er, „daß der Pt. die Einmischung des Kaisers vermuthlich nur in der schlauen Absicht veranlaßt habe, damit entweder durch seine (Gregors) Nachgiebigkeit gegen den Herrscher die Titelanmaßung befestigt oder durch abschlägigen Bescheid wenigstens der Hof gegen den heil. Stuhl aufgebracht würde“. Die folgende

---

[1]) Ep. V, 19.

Vorstellung an den Apokrisiar ist wie ein Motto für seinen Kampf und für dessen Motive überhaupt: „Wir aber werden den Weg des Rechtes einhalten, Niemand fürchtend als den allmächtigen Gott.... „Größer ist der, welcher in uns, als der, welcher in der Welt ist" (1. Joh. 4, 5). Was du in dieser Sache zu thun hast, das vollziehe mit allem Nachdruck der Auctorität. Vor den Schwertern der Feinde hat man uns nicht schützen können; die Treue gegen den Staat hat uns unser Gold und Silber, unsere Sklaven und Gewänder gekostet; allzu schmachvoll ist es, wenn wir durch sie (die Byzantiner) auch noch den Glauben verlieren sollten. Nun aber heißt der Annahme jener freventlichen Bezeichnung zustimmen nichts Anderes, als den Glauben darangeben"[1]).

Die Kaiserin Constantina[2]) erhält zunächst vom Papste großes Lob, daß sie, wie Sabinian ihm berichte, „sich so eifrig für die Sache des heil. Petrus verwende gegenüber gewissen Menschen von stolzer Demuth und heuchelnder Ergebenheit". „Sie sagen, sie wären unwürdig unter den Menschen zu sein; und nicht zufrieden mit den ihnen zustehenden Benennungen streben sie nach Solchem, was sie mit dem Scheine eines Alles überragenden Ranges umkleidet".

Seine eindringliche Bitte ist dann die, Constantina möge, so viel an ihr sei, es nicht geschehen lassen, „daß die Regierung ihres Gemahls durch die stolze Selbsterhebung des Bischofs befleckt werde". Denn seien auch „des Gregorius Sünden" so groß, daß er Solches zu leiden verdiene, so habe doch der Apostel Petrus keine Verschuldungen, die ihm dieses zuziehen könnten. Petrus, dem er unwürdig diene, werde ihr ihre Bemühungen vergelten. Er verstärkt schließlich seine Bitten durch den Hinweis auf das Unrecht, das er durch die Begünstigung des Eindringlings Maximus von Salona seitens der kaiserlichen Partei leide und durch die Schilderung der öffentlichen Bedrängniß in Italien und Rom. „Siebenundzwanzig Jahre sind es, daß wir hier zwischen den Schwertern der Langobarden

[1]) Sed nos rectam viam tenebimus, nihil in hac causa nisi omnipotentem Dominum metuentes... In isto enim vocabulo consentire nihil est aliud quam fidem perdere.

[2]) Ep. V, 21.

leben". „Und nun liegt überdieß auf dieser meiner Kirche der Druck der Trübsal aller anderen Kirchen, welche ob des Stolzes jenes Mannes seufzen, aber nicht wagen gegen ihn die Stimme zu erheben".

5. Die Schreiben an den Kaiser und an seinen Patriarchen, worin Gregor im Namen dieser Kirchen direct gegen die Urheber der Trauer die Stimme erhebt, sind meisterhaft abgefaßt und in Hinsicht des psychologischen und geistvollen Wechsels von Kraft und Milde, von Demuth und imponirender Hoheit das Beste geradezu, was die Briefsammlung des großen Papstes aufweist.

Von dem Briefe an den Faster sagt Gregor selbst dem Sabinian, dem er ihn zur Aushändigung überschickt, „derselbe verschmelze Gerechtigkeit und freundliche Liebe". Die Freundlichkeit wog vor[1]). Die eingemischten sehr kräftigen Stellen wecken aber zugleich die Frage, welche Kraft darüber noch hinausgehen konnte, um von Gregor, wie er dem Apokrisiar andeutet, einem zweiten Schreiben aufbehalten zu bleiben, „über das der Stolz des Adressaten sich nicht freuen werde"; denn die bloße Strenge war für den Fall des fortgesetzten Ungehorsames bestimmt

Gregor erinnert den Pt. Johannes[2]) zuerst an die Zeiten, wo derselbe aus Demuth der bischöflichen Würde zu entgehen suchte und wo nach Uebernahme seines Amtes mit allen Kirchen Frieden bestand. Sofort zeigt er ihm das Kehrbild der Gegenwart, welches durch die Annahme eines Titels geschaffen werde, durch welchen er „unter Verachtung der Brüder allein Bischof genannt werden wolle". Indem er dann die Maßregeln, welche unter Pelagius und seinem eigenen Pontificat dagegen getroffen wurden, aufzählt, gelangt er bis zur Erwähnung der bereits in unmittelbare Aussicht gestellten „kanonischen Strenge", biegt aber hier plötzlich, dem Zuge des Herzens folgend, unter auffälliger Wendung ab, und weiß vorerst doch nur von flehentlichen Ermahnungen. „Aus innerstem freundschaftlichsten Herzen bitte ich dich, mein Bruder, widersetze dich

---

[1]) Cf. Ep. V, 20 an den Kaiser: Praedicto consacerdoti meo et dulciter scripsi, et humiliter, ut ab hac inanis gloriae appetitione sese emendet admonui. — [2]) Ep. V, 18.

allen, die dir schmeicheln und diesen Namen des Irrthumes beilegen; gib deine Einwilligung nicht zu diesem thörichten und stolzen Worte. Unter Thränen sage ich es, und mit Schmerz und Zerknirschung rechne ich es meinen eigenen Sünden zu, mein Bruder hat sich noch immer nicht auf den Weg der Demuth zurückführen lassen, während er doch als Bischof vor den Menschen wie ein Lehrer der Demuth dastehen sollte".

Er legt ihm dann in ruhiger Sprache auseinander, welches Aergerniß der neue Titel in sich berge, freilich ohne daß er dem Pt. die Vertretung aller Consequenzen zuschreiben will. Die Hauptpunkte seiner Anklagen, durch Stellen aus anderen Briefen Gregors beleuchtet, sind die folgenden[1]): „Es wird der Frieden der ganzen Kirche gestört"[2]), und „der über alle (Bischöfe) gemeinsam ergossenen Gnade widersprochen"[3]), indem den Bischöfen Abbruch geschieht zu Gunsten der Erhöhung eines Einzelnen[4]). Wer Universalbischof heißen will, der „unterwirft sich durch diesen Namen alle Glieder der Kirche"[5]). „Ist Einer universalis, dann sind die übrigen Bischöfe nicht mehr Bischöfe"[6]). Und darum hat nach Gregors Versicherung selbst von den Päpsten niemals einer diesen Titel angenommen; „sie wollten nicht den Schein erwecken durch die Aneignung der Bischofswürde als eines ihnen einzig zukommenden Ehrenschmuckes, diesen Schmuck allen Brüdern zu entziehen"[7]). Unter diesem Gesichtspunkt betrachtet erscheint der neue Titel nicht bloß als „profaner", „stolzer" und „pomphafter"[8]) Name, sondern

---

[1]) Um ein einheitliches Bild der Auffassung, unter welcher Gregor den Titel bekämpfte, zu geben, reihen wir hier nicht bloß aus dem Schreiben an Nesteutes, sondern auch aus anderen Briefen in dieser Angelegenheit bezeichnende Aeußerungen des Papstes aneinander.

[2]) Ep. V, 18. — [3]) Ibid. — [4]) Ibid.

[5]) Ib. Cuncta ejus (ecclesiae) membra tibimet conaris universalis appellatione supponere.

[6]) Ep. IX, 68 Eusebio Thessalonicensi etc. episcopis: Nam si unus ut putat universalis est, restat ut vos episcopi non sitis.

[7]) Ep. V, 18: Nullus sibi hoc temerarium nomen arripuit, ne si sibi in pontificatus gradu gloriam singularitatis arriperet, hanc omnibus fratribus denegasse videretur.

[8]) Ep. V, 43: Elatio pompatici sermonis. Anderswo häufig: Nomen profanum; superba, temeraria, stulta, perversa, falsa appellatio; singularitatis, privatum vocabulum.

als eine „ganz irrthümliche“[1]) und „blasphemische“ Erfindung[2]), ja eine „Versuchung teuflischer Anmaßung“[3]). Es ist nur eine gerechte „Forderung des Evangeliums und der Canones“ sich zu widersetzen[4]); nicht bloß für die Demuth, sondern auch „für Wahrheit und Recht“ ist hier Partei zu ergreifen[5]). Der Glaube ist nach Gregor in Mitleidenschaft gezogen, nicht bloß weil das Recht und die Natur des Episcopats theoretisch geleugnet werden, sondern auch weil an dem Glauben des einen Universalis zu Ct. der Glaube der ganzen Kirche hängen würde. „Wer weiß aber nicht, wie viele Häretiker, ja Häresiarchen aus der Kirche von Ct. hervorgegangen sind“? Ein Nestorius und ein Macedonius haben den bischöflichen Stuhl daselbst mit ihrem Andenken befleckt[6]).

Gregor verschont zwar den Faster in dem Briefe an ihn selbst mit dieser letzteren Bemerkung; sie konnte Empfindlichkeiten reizen. Er hebt sogar mit keinem einzigen Worte die Vollmachten des römischen Primates hervor; wohl nur um durch dieses Schweigen glühende Kohlen auf das Haupt des Gegners zu sammeln. Um so mehr Nachdruck widmet er dagegen der Anempfehlung der Demuth, von deren Beiseitesetzung er die ganze Verirrung des Pt. herleitet. „Mögen sich dir doch die Augen über den Stolz, der in deinem Herzen wohnt, öffnen“. . . Soweit wärest du in dem Hochmuth gekommen, daß du im Verlangen nach dem verkehrten Namen auf dem Wege stehst dessen Loos zu theilen, der aus Hochmuth sein wollte wie Gott und dann auch die Gnade der ihm schon geschenkten Gottähnlichkeit verlor“?

„Die Pest und das Schwert wüthen über die Welt dahin, Völker erheben sich gegen Völker, der Erdkreis wird erschüttert, der Boden öffnet sich und verschlingt seine Bewohner[7]). Alles,

---

[1]) Ep. V, 18: Nomen erroris.

[2]) Ep. V, 20: Nomen istud blasphemiae, in quo omnium sacerdotum honor adimitur.

[3]) Ep. V, 43: Tentatio diabolicae usurpationis.

[4]) Ep. V, 18: Praeceptis evangelicis, institutionibus canonum, utilitatibus fratrum personam praeponere non possum.

[5]) Ep. V, 21.

[6]) Ep. VII, 27: Si unus episcopus vocatur universalis, universa ecclesia corruit, si unus universalis cadit etc. Fast wörtlich ebenso Ep. V, 20.

[7]) Ein Hinweis auf die auch anderweitig bekannten Calamitäten jener Zeit.

was vorhergesagt ist, tritt ein. Der König der Hoffart (der Antichrist) ist nahe, und — man sollte es nicht aussprechen, Bischöfe stellen die Heere zu seinem Beistand, indem sie hoffärtiger Selbsterhebung sich dienstbar machen, sie, die doch dazu aufgestellt sind, Andere zur Demuth anzuleiten. — Wäre hiebei meine Zunge auch stumm, so würde sich doch die Kraft dessen zur Bestrafung des Stolzes erheben, der kein Laster so sehr verabscheut wie dieses. Jeder, der sich erhöht, wird erniedrigt werden (Luc. 14, 11.)"... „Woferne du nicht in dich blickest und die Wurzel der Bitterkeit, welche Viele vergiftet, ausrottest, werden die Gerichte des Himmels gegen solche Hoffart und Selbsterhebung zur Ahndung wachsam sein".

Die Strafe des Himmels, auf welche Gregor öfter hindeutet, ist denn auch in späteren Jahrhunderten sichtbar und greifbar über die ökumenischen Ptt. ergangen. „Denn als die Kirche der Griechen sich von der Einheit des römischen Stuhles trennte, da ging ihr", um mit einem gleichnamigen Nachfolger Gregors zu reden, „sofort das Vorrecht der kirchlichen Freiheit verloren; sie, die frei gewesen, wurde Dienerin der weltlichen Gewalt, und nach gerechtem Gerichte Gottes mußte die, welche den von Gott gegründeten Primat nicht anerkennen wollte, wider ihren Willen das Joch irdischer Gewalthaber tragen" [1]).

Gregor schließt seine herzliche Anempfehlung der Demuth mit einer scharf markirten Gegenüberstellung zwischen den Geboten des Evangeliums und dem Verhalten des Angeredeten. Dann heißt es zuletzt, indem er sich der Sprache, zu der er als Richter befugt war, von weitem bloß und in der schonendsten Form annähert: „Ein oder zwei Mal habe ich dich durch meine Responsalen wegen deiner Sünde wider die ganze Kirche zurechtgewiesen; jetzt schreibe ich persönlich. Was die Pflicht der Demuth mir auferlegt hat, ist geschehen. Wird meine Zurechtweisung verachtet, dann bleibt nur übrig, daß ich die Kirche anrufe". Der Papst will zeigen, daß er die kurz zuvor von ihm angeführte Mahnung des Herrn (Matth. 17, 3) über die brüderliche Zurechtweisung befolge. Nachdem also das Corripe eum sowohl in der Stille als vor Zeugen erfüllt sei, werde jetzt das Dic ecclesiae zur Pflicht, und es könnte das

[1]) Gregor. IX. Ep. ad Germanum archiep. Graecorum, 26. Jul. 1232, Potthast nr. 8981, Raynald. Annal. ad a. 1232, nr. 52.

Weitere bewahrheitet werden müssen: „Wer aber die Kirche nicht hört, der sei dir wie ein Heide und ein öffentlicher Sünder". — Dies das Mahn- und Strafschreiben an den Hauptschuldigen selbst.

Der Protest, welchen „der Diener der Diener Gottes" an den Kaiser Mauritius richtete, hatte einen andern Charakter. Fehlt diesem denkwürdigen Schriftstücke auch nicht die Einkleidung in sehr ehrerbietige, ja bisweilen ungewöhnlich unterwürfige Formen, so macht doch sich darin viel mehr als in dem vorigen der Ton apostolischer Auctorität bemerkbar. Es galt, den Kaiser einigermaßen fühlen zu lassen, daß ihm eine von Gott gegründete überirdische Würde gegenüberstehe, und daß mit der Hoheit derselben seine Hofbefehle und seine willkürliche Bevormundung unvereinbar seien. Auf diesen Brief, einen Vorläufer der zahlreichen ähnlichen großartigen Papstdokumente des Mittelalters, muß in besonderer Weise die von Card. Orsi kurz gezeichnete Charakteristik der Correspondenz Gregors mit Ct. in der Frage des Oekumenikus Anwendung finden: „Diese Schreiben sind von wahrhaft apostolischem Geist und Eifer eingegeben. Sie sind verfaßt mit einer Würde, wie sie dem großen Papste entspricht, und mit jener Beredsamkeit, welche nicht durch gesuchte Kunst zu Stande kommt, sondern die Worte in Folge heiliger innerer Erregung auf die Zunge legt. Diese Erregung, oder Leidenschaft, wenn wir so sagen sollen, entsprang seiner Liebe, und war von dem glühenden Verlangen getragen, die Kirche vor der Gefahr des Unfriedens unter dem Episcopate und der Befleckung des Glaubens zu bewahren"[1]).

Um in einigen Worten den Inhalt der Vorstellungen an Mauritius zusammenzufassen, so nimmt Gregor unter einem Lobe der anderweitigen guten Eigenschaften des Kaisers von der geliebten Demuth den Ausgang. Er klagt, sich selber einrechnend, daß die Fehler und der Weltsinn der Priester es seien, was in seinen bedrängten Zeiten die Zuchtruthe Gottes über das Kaiserreich herabgerufen habe. Er fährt fort, Weltsinn und Hoffart zeige vor Allem der Bischof in der griechischen Hauptstadt. Auf diesen geht er ganz unverkennbar mit folgender scharfer Wendung über: „Mit unseren Werken lehren wir das Böse; das Gute aber nur mit

[1]) Storia ecclesiastica lib. 44. c. 57; Roma 1761, tom. 20, p. 196.

dem Munde.' Der Leib wird durch Fasten abgehärmt, und im Geiste schwillt uns der Stolz. Verächtliches Gewand kleidet den Körper, und üppiger als Purpur ist innen der Hochmuth. In Asche liegen wir da, und das Höchste will uns nicht einmal genügen. Wir, die Lehrer der Demuth, gehen in der Hoffart Allen voraus und verbergen unter dem Aeußeren des Lammes den Zahn des Wolfes". — Willst du Abhilfe, gnädigster Kaiser, so wende dich gegen denjenigen, „welcher mit seinem stolzen und pomphaften Titel sich gegen die Gebote unseres Herrn Jesu Christi auflehnt. Schneide diese Wunde aus; nöthige durch deine strengen Befehle den Kranken wider seinen Willen die Heilung anzunehmen. Greifst du dort, an richtiger Stelle, durch deine Erlasse ein, dann wirkest du für das Wohl des Staates und ziehest den Segen langen Bestandes auf dein Reich herab. „Denn Allen, die von dem Evangelium wissen, ist es bekannt, daß dem heiligen Apostelfürsten Petrus durch das Wort des Herrn die ganze Kirche zur Obsorge anvertraut ist". Ihm wurden die Lämmer übergeben; für ihn betete Christus, seinen Glauben zu befestigen; auf ihn als den Fels hat er die Kirche gebaut. „Siehe, die Schlüssel des Himmelreiches hat Petrus empfangen, die Gewalt zu binden und zu lösen ist sein Antheil, die Verwaltung und die Vorsteherschaft der ganzen Kirche ist in seine Hand gelegt; und dennoch läßt er sich nicht Allgemeiner Apostel nennen. Aber mein Mitbischof Johannes wagt es, den Titel Allgemeiner Bischof anzunehmen!" Den Blick auf die Trübsale der Welt gerichtet, die ihn einen nahen Untergang aller Dinge ahnen ließen, ruft er Worte bitterster Klage aus, daß solche Jahre nicht im Gegentheil wirksam zur Verleugnung aller irdischen Eitelkeit anspornten. Er mäßigt die Laute seines Schmerzes nur, um, wie früher dem Pt., so jetzt auch dem Kaiser unter genauer Darlegung die weittragende Bedeutung des Titels aufzuhellen. „Handelt es sich also in dieser Frage", so kommt er den Ausreden entgegen, „um eine blos mich berührende Angelegenheit, um eine persönliche Unbill? Handelt es sich nicht vielmehr um die Sache des allmächtigen Gottes, um eine Angelegenheit der allgemeinen Kirche?" Nicht weniger energisch ist das Schlußwort, wiewohl es alle Subjectivität zurückzieht und verbirgt. „Meinem Mitbischof (Johannes) habe ich freundlich und demüthig geschrieben, und ihn ermahnt, das Verlangen nach eitlem Glanze abzulegen.

Will er auf mich hören, dann werde ich an ihm einen ergebenen Bruder besitzen. Beharrt er aber bei seinem Stolze, dann sehe ich voraus, daß der Ausspruch des göttlichen Wortes erfüllt werden wird: Gott widerstehet den Stolzen, den Demüthigen aber gibt er Gnade" (Jak. 4, 6).

Die Antwort des Trägers des neuen Titels und anfänglich auch seines kaiserlichen Protectors war vollständiges Stillschweigen. Man vergönnte in Ct. dem tief besorgten Kirchenhaupte nicht eine entgegenkommende Silbe; man mied aber auch eine offene Erklärung des Ungehorsames. Daß indessen der Ungehorsam vom Stuhl von Ct. bis zu dem bald erfolgten Lebensende des Pt. thatsächlich aufrecht erhalten wurde, darüber belehrt uns ganz unzweideutig eine Aeußerung Gregors über Johannes nach dessen Tod[1]).

Wahrscheinlich würde Gregor mehr Erfolg auf seiner Seite gesehen haben, wenn es ihm gelungen wäre, die andern Ptt. des Orientes wirksamer in die Opposition zu ziehen. Diesen Kirchenfürsten, welche zum Theil selbst früher bei der Synode von 588 betheiligt waren, mußte es nicht so leicht ankommen, ihre damalige Zustimmung zu dem Unterfangen des Hofbischofes zurückzunehmen. Aus der Zeit vor dem Tode des Fasters haben wir übrigens nur von einem Schreiben Kenntniß, welches der Papst vier oder fünf Monate nach der obigen Correspondenz mit Ct. an die Ptt. Eulogius von Alexandrien und Anastasius von Antiochien richtete[2]). Im Juni 595 befahl er ihnen dem Titel auf's Aeußerste zu widerstehen. Auch den ihnen untergebenen Bischöfen sollten sie seine Anordnung melden. Nach dem im Registrum erhaltenen Texte dieses kräftigen Briefes wären den beiden Genannten auch Abschriften der Ungiltigkeitserklärung des Pelagius gegen die Synode von 588, sowie des obigen Mahnschreibens an den Faster durch Gregor zugesendet worden, wann, ist nicht zu ersehen. Gregor schien also den Ptt. gegenüber genug gethan zu haben. Allein, griff ein Zufall ein, oder kam es von böswilliger Unterschlagung, jener Befehl vom Juni 595 gelangte nicht an seine Bestimmungsorte. Der Weg über Byzanz, durch die Hände des Apokrisiars,

[1]) Ep. IX, 68. — [2]) Ep. V, 43.

scheint für ihn verhängnißvoll geworden zu sein, und leicht möglich, daß in der griechischen Hauptstadt auch die bezeichneten Abschriften für immer Station gemacht haben.

6. Das römische Concil 595. Am 5. Juli 595 wurde an dem päpstlichen Sitze eine Synode gefeiert, von deren Beschlüssen Einiges auf uns gekommen ist[1]). Es waren 21 Bischöfe anwesend, welche zur Metropolie von Rom gehörten, und der Erzbischof Marinian von Ravenna. Außer diesen Bischöfen unterschrieb eine Anzahl von Priestern und Diakonen römischer Titelkirchen die Akten. Zwar wurde ohne allen Zweifel über den Oekumenikus gehandelt; denn das Collegium des unmittelbar päpstlichen Klerus (die späteren Kardinäle) zeigte immer die regste und eifersüchtigste Betheiligung, wenn es sich um unrechtmäßiges Emporstreben fremder Kirchen handelte, und andererseits bot diese Synode zu einer vorläufigen Ausführung des obigen Dic ecclesiae die passendste Gelegenheit; aber man konnte die Streitfrage doch nicht reif zu einem Spruche erachten, bevor noch längere Zeit auf einen heilsamen Entschluß des Fasters gewartet worden; die überlieferten Bruchstücke der Beschlüsse enthalten, wohl nur in Folge dessen, nichts Directes zu unserer Frage.

Sie machen uns jedoch mit Anordnungen bekannt, welche, wofern ein naheliegender Schluß nicht trügt, sich indirect dem Verhalten in Ct. entgegensetzten, ähnlich wie die Annahme des Titels Diener der Diener Gottes der Anmaßung des Titels Oekumenikus.

In einem Statut der Synode sagt Gregor[2]): Je mehr die Gläubigen aus Ehrfurcht gegen den Apostel Petrus den Bischof von Rom durch Erweise der Achtung und Liebe auszeichneten, desto mehr müsse dieser, der Demuth eingedenk, ungerechtfertigte Ehrenbezeugungen verhindern. Als eine solche sei die Sitte zu betrachten, daß man beim Leichenbegängniß eines Papstes Dalmatiken auf dessen Leib lege und dann davon Stückchen vertheile, die wie geheiligte Gegenstände aufbewahrt würden. Wozu diese Ehre „dem Leibe von Sündern" erwiesen werde, fragt er, da es doch Apostel

---

[1]) Migne, Patrol. lat. t. 77, p. 1334. Mansi IX, 1226.

[2]) Ibid. c. 4.

und Martyrer genug gäbe, an deren Gräbern man sich Tuchstücke heiligen könne. Und das Decret fährt fort: „Es soll in Zukunft der Sarg des Papstes ohne jede Decke zu Grabe getragen werden. Die Priester und die Diakonen dieses Stuhles sollen über die Befolgung wachen, und wer von ihnen hierin nachläßig ist, dem sei Anathema! Und alle antworteten: Dem sei Anathema!“

Ein anderer Beschluß dieser Synode, welcher dem Pt. Johannes zur Beschämung gereichen mußte, bezog sich auf die Umgebung und und den Umgang des Papstes. Während Gregor oben Klage führen mußte, daß Schmeichler, weltlich gesinnte Menschen und namentlich ein junger Mann vom schlimmsten Leumunde in beständiger Nähe des Fasters seien und auf ihn ihren Einfluß ausübten, bestimmt er gegenwärtig in feierlicher Versammlung, daß in den päpstlichen Gemächern „einige Ausgewählte aus dem Stande der Cleriker oder der Mönche den Dienst zu übernehmen hätten, damit der an die Spitze der Kirche Berufene von Zeugen umgeben sei, welche sein Leben in der Nähe beobachten und hieraus für sich Anleitung und Lehre gewinnen könnten“[1]). — Diese Anordnungen erscheinen klein; aber sie sind doch zugleich groß, weil hervorgegangen aus dem nämlichen großen Impulse, der dem Papste den Muth gab, gegen den Kaiser und den Oekumenikus in die Schranken zu treten, das ist aus dem Bestreben, die Idee christlicher Demuth und Tugend vor Allem an den höchsten Vertretern der Kirche zu verwirklichen.

Bemerkenswerth dürfte außerdem von dieser Synode von 595 noch sein, daß sie die mittelst des früher erwähnten Edictes des Kaisers verkürzte Freiheit des Ordenseintrittes aufrecht hielt, sowie daß sie den uns bekannten Presbyter Johannes von Chalcedon, nachdem seine Unschuld gegenüber der in Ct. wider ihn erhobenen Verfolgung festgestellt war, als rechtgläubig erklärte[2]). Sein Leidensgenosse, der Abt Athanasius von Isaurien, ward erst später, im August 596 freigesprochen.

Zwei sehr gemessene Schreiben an den Kaiser und den Patriarch Johannes, worin Gregor ihnen gleich nach der beschriebenen Synode

---

[1]) Ib. c. 2.

[2]) Hefele (Conciliengesch. III, 59, 2. Aufl.) sieht Letzteres als zweifelhaft an. Man beachte jedoch, daß Ep. VI, 15, worin von der synodalen (Ep VI, 14. 16. 17) Freisprechung als einer vor Kurzem erfolgten gesprochen wird, nach Jaffé nr. 1025 vom September 595 datirt.

die Freisprechung des Priesters von Chalcedon mittheilt und mögliche Belästigungen desselben verbietet, sind die letzte Aeußerung des heil. Stuhles, welche vor der Kunde des Todes des Pt. Johannes an diesen und den Hof von Gregor abging[1]).

7. Der Patriarchenwechsel 595. 596. Der Pt. Johannes Nesteutes segnete das Zeitliche am 2. September 595. Er verschied nicht im Banne, wie mittelalterliche Tradition erzählte. Der Bann war nicht einmal förmlich angedroht. Schon daraus, daß Gregor selbst ihm nach seinem Tode gelegentlich die Bezeichnung sanctae memoriae[2]) zukommen läßt, erhellt, daß der Papst ihn nicht als geschieden von der kirchlichen Gemeinschaft betrachtete. Mehr aber ergibt sich aus dieser Benennung ebenfalls nicht; ein Ausdruck, welcher auf alle verstorbenen Bischöfe damals Anwendung fand, kann nicht im Sinne einer Heiligerklärung premirt werden[3]). Im Gegentheile, hat man das Bild des Pt. vor Augen, wie es in Gregors Seele lebte, dann wird man nach Johannes' Tod nur jene Stimmung in dem Papste erwarten, welche Baronius mit dem zutreffenden Vergleich ausdrückt: Wie Samuel um Saul getrauert habe, so habe der große Papst und Kirchenlehrer um den mißleiteten Bruder weinen müssen[4]).

Die Stadt Constantinopel und das griechische Reich hörten über den hingeschiedenen Patriarchen eine andere Sprache. Der Kaiser beeiferte sich aus allen Kräften sein Andenken zu verherrlichen. Die Bußstrenge des Bischofs bot einen dem Volk in die Augen stechenden Glorienschein von selbst dar. In der Hochschätzung gegen den Büßer, von der der Kaiser doch wohl bis zu einem gewissen Grad beseelt sein mochte, wie ja Nesteutes auch auf Andere großen Eindruck machte, begab Mauritius sich in den Patriarchenpalast und nahm als Entgeld für ein Darlehen die geringen Habseligkeiten des Verstorbenen, die er fand, wie Gegenstände der Verehrung mit sich fort, ein hölzernes Ruhelager mit schlechter Decke von Wolle und einen abgetragenen Mantel. Er

---

[1]) Ep. VI, 15 vom September 595; Jaffé nr. 1025. — [2]) Ep. VII, 6.

[3]) Sanctitas vestra wird Johannes der Sitte gemäß von Gregor immer angeredet, selbst mitten unter den stärksten Tadelsprüchen.

[4]) Annal. a. 596. nr. 2.

ließ vor dem Volke erklären, daß er aus Ehrfurcht gegen den heiligen Mann während der Fastenzeit in jenem Bette übernachten werde und daß er hoffe, dadurch der göttlichen Gnade theilhaftig zu werden[1]).

Der Kaiser besann sich lange, ehe er für die Neubesetzung des Stuhles von Ct. einen Bischof erkor, welcher seinen Plänen entsprach. Seine Wahl fiel endlich auf Cyriakus, den bisherigen Oekonom der bischöflichen Kirche von Ct., welcher 596 consekrirt wurde. Papst Gregor kannte ihn seit seinem Aufenthalte in der Hauptstadt. Er bezeugt in seinen ersten Briefen alle Achtung vor ihm, wiewohl er die Freudenrufe, welche die drei bei der Consecration betheiligten Bischöfe während der heiligen Handlung hatten ertönen lassen, für übertrieben und allzu enthusiastisch erklärte. Sie hatten gerufen: „Das ist der Tag, den der Herr gemacht, lasset uns frohlocken an ihm und uns freuen“[2]). Es verstrichen Monate, ehe die von Gregor mit Spannung erwartete Synodica des neuen Pt. mit seinem üblichen Glaubensbekenntniß in Rom eintraf. Der Frage, wie er sich zu dem Titel stellen würde, kam eine kaiserliche Willenseröffnung des Mauritius zuvor. Zur Enttäuschung seiner etwaigen Hoffnungen las der Papst in diesem Schreiben, er möge doch seinen Widerspruch aufgeben, da der Titel nichts auf sich habe; er sei eine gleichgiltige Formel, deren Anwendung er ertragen könne, wenn nicht Hoffart und Stolz ihn unversöhnlich machten, er solle sich demüthig und friedfertig erweisen und die Boten des Cyriakus mit der Synodica des letzteren freundlich aufnehmen[3]). — Also mehr wäre durch den bisherigen Kampf nicht erreicht worden, als eine kaiserliche Aufforderung zur Demuth?

Die Gesandtschaft des Cyriakus, welche September oder Oktober 596 in Rom eintraf, wurde von Gregor, wie es die Klugheit zu gebieten schien, mit Liebe und Entgegenkommen aufgenommen. Sie brachte mit den für genügend befundenen Schriftstücken des Pt. ein zweites Schreiben des Mauritius, dem vorigen an Ton ganz ähnlich. Nach der Rückkehr der Abgesandten bedurfte es aber schleuniger Maßregeln des Papstes, die das unverrückte Festhalten seines bisherigen Standpunktes zu bekunden hatten; denn der Hof von Ct.

[1]) Theophyl. Simocatta Histor. lib. 7. c. 6. ed. Bonn. 1834, pag. 279.
[2]) Ep. VII, 7. — [3]) Cf. Ep. VII, 33.

beeilte sich, die Aufnahme der griechischen Boten in Rom bei den übrigen Ptt. so auszulegen, als wolle Gregor von der Opposition gegen den Titel nun doch abstehen. Wieder erging an den Apokrisiar die Weisung, sich vom Gottesdienste des neuen Hofpatriarchen fern zu halten. Dem letzteren selbst bemerkte Gregor in der Antwort auf die Synodica am Ende seiner herzvollen und eindringlichen pastoralen Ermahnungen: „Du wirst dann Frieden mit mir haben, wenn du dich von jenem profanen und stolzen Namen lossagest . ., von dieser verwerflichen Benennung, welche nur Aergerniß hervorbringt. Starke Klagen entringen sich jetzt schon meinem Munde, andere starke Klagen halte ich noch für später zurück“ [1]).

8. Aufrechthaltung des neuen Titels in Constantinopel. Schon bald aber mußten diese Klagen sich entladen, weil der neue Pt. mit der angenommenen Selbstbezeichnung in Wirklichkeit fortfuhr und dabei noch in einem Schreiben an Gregor von 597, das von vielen anderweitigen Formeln byzantinischer Höflichkeit strotzte, den für den Papst so wichtigen Punkt ganz und gar umging, als wäre er nicht von dem mindesten Belange. Mit jenen Formeln allein kam Cyriakus bei dem frommen Kirchenhaupte, das den Kern wollte, nämlich Demuth und Gehorsam, nicht au den Mann. Gregor gibt ihm für seine Freundlichkeiten allerdings zuerst herzliche Betheuerungen seiner Liebe zurück, sagt ihm aber auch, er müsse die Wahrheit seiner Liebe ihm und allen Brüdern zuerst durch das Werk beweisen, nämlich durch Darangabe jenes „ärgernißgebenden Wortes des Stolzes“. „Ich rufe meinerseits Jesum zum Zeugen an, daß ich von dem größten unter den Menschen bis zum kleinsten Niemanden Anlaß zum Aergerniß geben will. So lange eines Menschen Ehre nicht gegen Gottes Ehre geht, möge er groß und gefeiert sein, ich wünsche es ihm; tritt sie der Ehre Gottes zu nahe, dann hört er für mich auf, sie zu verdienen“. Also die Bedingung des Friedens zwischen ihnen beiden sei die, daß Cyriakus nicht, die Wege des nahen Antichrists wandelnd, die ungebührliche Selbsterhebung durch Führung des Titels fortsetze [2]).

Zu gleicher Zeit mußte Gregor dem Pt. der Hauptstadt den Wechsel des dortigen päpstlichen Apokrisiars anzeigen. Die Stellung

[1]) Ep. VII, 4. Cf. VII, 5. — [2]) Ep. VII, 31.

des Sabinian scheint inzwischen unmöglich geworden zu sein, wohl in Folge des früheren kleinen Schwankens. Es löste ihn der Diakon Anatolius, von Gregor mit ausführlichen Instruktionen wegen der Titelfrage versehen, auf dem verantwortungsvollen Posten ab.

Diesem fiel als ebenso mißliches wie unzweideutiges Programm seiner Gesandtschaft die Aufgabe zu, dem Kaiser die päpstliche Antwort auf seine zwei Mahnungen zur Demuth und auf die damit verbundenen Rechtfertigungen des Titels zu überreichen. Mauritius bekam da zu hören: Wenn er sage, der Titel sei eine Formel und dürfe darum kein Aergerniß zwischen Cyriakus und Gregor stiften, so vergesse er, daß es einen Unterschied zwischen Formel und Formel gebe. Auch das Wort des Antichrists, womit er sich Gott benennen werde, sei eine Formel, zugleich aber auch der größte Frevel; es sei kaum mehr als eine Silbe, wiege aber unendlich schwer an Bosheit. Nachdem von dieser Analogie die Anwendung auf den vorliegenden Fall gemacht und der ärgernißgebende Inhalt des kleinen streitigen Titelwortes betont ist, heißt es kurz über die allergnädigst ertheilten Ermahnungen[1]: Der gnädigste Kaiser möge seine Befehle an den ergehen lassen, der da allein Bischof genannt werden wolle und sich so in ärgerlichster Weise über Bischöfe erhebe. „Ich sündiger Mensch handle hier unter Gottes Hilfe der Demuth nicht zuwider; zur Demuth soll man mich nicht ermahnen". Auch bedurfte es nicht der Ermahnung, daß ich des neuen Titels halber die Gesandtschaft des Cyriakus nicht abweisen sollte. Diese Vorstellungen enthielten stillschweigend den unverdienten Vorwurf, daß ich so „indiscret" wäre, dem neuerhobenen Bruder auf allen Seiten Verlegenheit zu bereiten und den Streit um den Titel mit anderen hohen Interessen der Kirche zu vermengen. Wie es selbstverständlich war, „habe ich die Abgesandten mit großer Liebe aufgenommen"[2].

9. Die Patriarchen von Antiochien und Alexandrien. Inzwischen hatte die rührige Aktion des Hofes zu Gunsten

---

[1]) Ep. VII, 33.

[2]) Cf. Ep. VII, 34: Ne culpa elationis, quae in Constantinopolitana ecclesia pene contra omnes sacerdotes exorta est, dissensionem fidei et rixam ecclesiasticae faceret unitati.

des „Oekumenikus“ unter den Ptt. des Orients, wenigstens bei Anastasius von Antiochien, mehr Wirkung gefunden, als es Gregor erwünscht war. Eine Auseinandersetzung des Papstes über die wahre Bedeutung seines Entgegenkommens gegen die byzantinischen Boten in Rom, welche im Juni 597 an die Sitze von Antiochien und Alexandrien ging[1]), kreuzte sich bereits mit einem vom Hof inspirirten und zur Beschwichtigung Gregors bestimmten Briefe des ebengenannten Anastasius. Dieser war ein vom Alter und schweren Prüfungen gebrochener guter Greis. Erst jüngst, im J. 594, hatte ihn ein Hofbefehl des Mauritius seinem Patriarchenstuhle wiedergegeben, nachdem er 24 Jahre denselben im Besitze eines Nebenbuhlers Namens Gregor gesehen hatte. Allzusehr jetzt auf Frieden bedacht, drang er in Gregor, doch ja um keinen Preis wegen „nichtiger Ursache“ die Uneinigkeit mit Ct. fortdauern zu lassen[2]). Sofort gab der Papst die entsprechende Antwort, die er im Hinblick auf das schon abgegangene Schreiben kurz faßte. Unter Anerkennung der freundlichen und versöhnlichen Gesinnungen des ehrwürdigen Bischofs läßt er sehr fein sein Befremden erkennen, daß Anastasius sogar wörtlich offenbare Aeußerungen des Kaisers in seinen Brief habe einschlüpfen lassen; allein was der Kaiser aus Eingebung seiner Macht sage, das sage sein Freund ja nur aus Eingebung der Liebe. Macht und Liebe seien verwandt; denn beide pflegten mit Zuversicht aufzutreten und mit Auctorität sich zu äußern[3]).

Sehr rasch schon, fast umgehend nach Empfang obiger Auseinandersetzung, muß der fromme Pt. Anastasius den Papst über seine zweifelhafte Haltung beruhigt haben; denn schon im September des nämlichen Jahres tröstet Gregor ihn mildreich wegen des Widerspruches und des Spottes, den derselbe mit Allen, die in jener Sache zum römischen Stuhle hielten, erfahren mußten. Gemäß der Meldung des Freundes an ihn gab es nemlich Viele, „welche ihr Ergötzen fanden an den Wunden“ der kirchlichen Partei. Trotz ihrer Schadenfreude ist Gregor der Ansicht, Beunruhigungen solle man sich nicht anheimgeben, da diejenigen, „welche fremde Ehre an sich rissen (der Pt. von Ct.), wie er von Gottes Allmacht hoffe, in Bälde auch der eigenen beraubt würden“[4]). — Sollte er

[1]) Ep. VII, 34. — [2]) Cf. Ep. VII, 27. — [3]) Ibid. — [4]) Ep. VIII, 2.

sich damals mit dem Gedanken an die äußersten Maßregeln getragen haben?

Weniger Eindruck als auf Anastasius scheinen die Erlasse des Hofes auf den gelehrten Pt. Eulogius von Alexandrien gemacht zu haben. Wiewohl vormals bei der Synode von 588 betheiligt, fand er doch jetzt keine Schwierigkeit, sich den Weisungen des Papstes zu fügen. Bilder schöner Freundschaft und wahrer Uebereinstimmung der Herzen sind in der Correspondenz zwischen dem durch seine Schriften berühmten Bischofe und dem heiligen Papste niedergelegt. Es mischen sich in ihren Gedankenaustausch über die wichtigsten Angelegenheiten der Kirche anziehende und wegen ihres Details interessante Mittheilungen über Geschenke, die sie sich gegenseitig zur Bekundung der Liebe als „Gaben des heil. Marcus" und als „Gaben dessen Lehrers Petrus" übersenden.

10. Gregors angebliche Verleugnung des Universalprimates. Eine kleine und blos scheinbare Differenz, die aber für unsere Frage die größte Wichtigkeit hat und uns zu einer neuen Untersuchung hinüberleitet, wurde zwischen Beiden hervorgebracht durch eine dem Papste mißfällige allzugroße Auszeichnung, welche Eulogius der Person und dem Amte desselben erweisen zu müssen glaubte. In der Antwort auf das oben angeführte Sendschreiben Gregors an die beiden Ptt. erklärte er nämlich nicht blos, seinen Willen befolgen zu wollen, sondern ertheilte auch dem Nachfolger Petri das den Hofpatriarchen entzogene Prädicat „ökumenisch". Dies veranlaßte Gregor zu folgender oft wiederholter Aeußerung: „In der Aufschrift deines Briefes an mich, der ich den Titel verboten habe, hast du neben das Wort papa die stolze Bezeichnung universalis setzen lassen. Mein theuerster Bruder möge mir das ferner nicht mehr anthun; denn was einem Andern über Gebühr zugetheilt wird, wird dir selbst entzogen. Nicht durch Worte möchte ich groß sein, sondern durch Tugend, und ich kann das nicht als Ehre betrachten, was die Ehre meiner Brüder schmälert. Meine Ehre suche ich in der Ehre der allgemeinen Kirche, ich suche sie in dem Ansehen und der Geltung meiner Brüder, und dann bin ich in Wahrheit geehrt, wenn jedem derselben die ihm gebührende Ehre gezollt wird. Indem du mich universalis papa benennest, verneinest du von dir eine Würde, in welcher ich als

Allgemeiner dastehen soll. Das sei aber ferne. Hinweg mit den Worten, welche den Stolz aufblähen und nur zur Verletzung der Liebe dienen"[1]).

Den Gallikanern seiner Zeit gegenüber, welche diese Stelle Gregors zu Angriffen auf den Primat benützten, hat der Mauriner Sainte-Marthe, der Herausgeber der Werke Gregors, treffend bemerkt: „Den Spinnen gleich sammeln sie Gift aus den duftenden Blumen der Demuth und Bescheidenheit des Heiligen, statt wie die Bienen Honig daraus zu entnehmen"[2]).

Man braucht sich sicher nicht blos auf eine Eingebung jener außerordentlichen Demuth zu berufen, welche dem ehemaligen Mönche wie sonst so oft, so auch hier, die Feder geführt hat, um zu zeigen, daß die angeführten Worte Gregors keinen Einspruch gegen die Lehre von der kirchlichen Vollgewalt des Nachfolgers Petri enthalten. Schon ihr historischer Zusammenhang läßt sie, wie wir sehen werden, als ganz unverfänglich erscheinen. So wenig wußte sich das vatikanische Concil mit seiner Primatlehre in einem Gegensatz zu unserem Kirchenlehrer, daß es im Gegentheile an eben der Stelle, wo es den Papst supremus et universalis pastor nennt, jene schönen Worte über die „Ehre der Brüder" aus Gregor unter Anführung seines Namens entlehnt. Das Concil will gerade mittelst derselben hervorheben, daß die Papstgewalt, wie es sie vertritt, „weit entfernt die ordentliche und unmittelbare Gewalt der bischöflichen Jurisdiction zu beeinträchtigen, dieselbe vielmehr bestätigt, befestigt und vertheidigt"[3]).

Was also den historischen Zusammenhang der streitigen Stelle betrifft, so liegt vor Allem auf der Hand, daß der Verfasser des Briefes an Eulogius den Titel ökumenisch oder universalis für sich in jenem Sinne verwirft, in welchem er denselben beständig dem Jejunator gegenüber bekämpft und auch den Ptt. von Alexandrien und Antiochien als gänzlich unzulässig bezeichnet hat. Diesen Sinn, auf den Alles ankommt, läßt die ganze vorausgehende Darstellung

[1]) Ep. VIII, 30: Si enim universalem me papam vestra sanctitas dicit, negat se hoc esse quod me fatetur universum. Sed absit hoc. Recedant verba, quae vanitatem inflant et charitatem vulnerant.

[2]) Vita S. Gregorii M. lib. 3. c. 1. nr. 17; Migne 75, 371.

[3]) Constit. dogmat. I. De ecclesia Christi cap. 3.

zweifellos erkennen. Absichtlich sind oben überall die eigenen Worte Gregors in den Gang der Erzählung verwoben worden. Und damit die Auffassungsweise des Papstes klar und ungetrübt hervorträte, wurde auch von Bemerkungen über etwaige andere Auslegungen des Titels ökumenisch einstweilen Abstand genommen. Man konnte sich überzeugen: Gregor hat beständig den universalis episcopus und den universalis patriarcha in Ct. unter dem Gesichtspunkte bekämpft, daß in der stolzen Benennung, objectiv wenigstens, die Prätension ausgesprochen sei, der dortige Hofbischof sei „allein Bischof und Patriarch" und absorbire in sich Rang und Würde aller übrigen Bischöfe und Patriarchen, so daß die Kirchenfürsten neben ihm „den Canones und dem Evangelium zuwider" ihrer eigentlichen Stellung entkleidet würden. Wenn er nun, noch auf das lebhafteste erfüllt und getragen von dem Widerstreben gegen einen solchen Allein-Bischof, in dem Briefe an Eulogius auch von sich die Zumuthung jenes Prädicates abweist, wie kann man diese Ablehnung anders fassen, denn als Erklärung gegen eine auch dem Papste offenbar nicht zustehende Würde, gegen eine Concentrirung des Episcopates in seiner Person, wie sie nie von der Kirche gelehrt und nie von irgend einem Papste in Anspruch genommen wurde?

Den richtigen Sinn, in welchem ihm der Titel universalis episcopus allerdings ertheilt werden konnte, verwirft er damit keineswegs. Es gibt nämlich einen Sinn des Wortes, der die „Ehre der Brüder" nicht schmälert, und der im Begriffe des Primates der Jurisdiction über die ganze Kirche von selbst eingeschlossen ist.

Man kann nicht einwenden, Gregor sei von Eulogius nicht Universal-Bischof oder Universal-Patriach genannt worden; er verwerfe vielmehr den von diesem für ihn gebrauchten Titel Universal-Papst. Allerdings, der alexandrinische Pt. scheint universalis papa an ihn geschrieben zu haben, und man weiß, daß nach dem heute mit papa verbundenen Sinne der Papst katholischer Lehre gemäß als alleiniger Inhaber dieser Würde dasteht. Indessen weisen wir zunächst darauf hin, daß in jener alten Zeit diesen Ehrennamen noch andere sehr hervorragende Bischöfe mit dem röm. Bischof getheilt haben, insbesondere derjenige von Alexandrien[1]).

[1]) Vgl. Phillips, Kirchenrecht V, 601 ff.

Gerade deshalb dürfte ja Gregor dem Alexandriner in obiger Stelle ausdrücklich bemerklich machen, wenn der römische Bischof als Allgemeiner in der Würde eines papa dastehen solle, so sei damit dem Eulogius diese Würde verneint. Somit weist er also dennoch eine Bezeichnung zurück, welche auf ihn allein einen Rang übertragen würde, der Anderen gemeinsam ist. Es ist aber auch ferner bemerkenswerth, daß Gregor demselben Pt. im Verlaufe des Briefes entgegenhält, die Päpste hätten den vom Chalcedonensischen Concil ihnen angebotenen Titel universalis nicht angenommen. Der „angebotene" Titel hatte auf universalis archiepiscopus et patriarcha gelautet, mithin ebenfalls eine auch für Andere gebrauchte Benennung auf Gregor allein bezogen[1]).

Endlich, was sollte daraus folgen, wenn auch Gregor die Bezeichnung Universal-Papst, das Papst im heutigen Sinne genommen, sich für seine Person verbeten hätte? Wir würden es nur mit einer Aeußerung seiner Subjectivität gegen eine Namensbezeichnung zu thun haben, von der Niemand sagt, daß sie nothwendig vom Papst gebraucht werden müsse, und über deren Zweckmäßigkeit man wegen des unrichtigen Sinnes, der dem richtigen möglicherweise beigesellt werden kann, zu verschiedener Zeit recht wohl verschiedener Ansicht sein durfte. Was hätte anders unseren heiligen Papst zu dieser Abweisung bestimmt, als die abschreckende Gehässigkeit, welche in jener Zeit sein Conflict mit Johannes von Ct. einer solchen Benennung anheftete, als sein demüthiges Erschaudern vor der obengenannten Prätension zu Ungunsten der bischöflichen Mitbrüder? Man könnte darin nur eine Consequenz seiner einmal angenommenen Kampfstellung finden, eine Consequenz, welche ihn das Bestreben den Stolz des Gegners wirksamer zu beschämen, bereitwilligst ziehen ließ.

---

[1]) Wenn auch das Concil von Chalcedon nicht als solches den fraglichen Titel zum Beschluß erhoben und in dieser Weise dem Papste zuerkannt hat, so kam doch derselbe ohne Beanstandung in der Versammlung der Väter vor, als während der dritten Sitzung die an den Papst und an die Synode gerichteten Klageschriften wider Dioskur (von den Alexandrinern Theodor, Ischyrion, Sophronius und Athanasius) verlesen wurden. Dieselben waren übereinstimmend überschrieben: *Τῷ ἁγιωτάτῳ καὶ θεοφιλεστάτῳ (μακαριωτάτῳ) οἰκουμενικῷ ἀρχιεπισκόπῳ καὶ πατριάρχῃ τῆς μεγάλης Ῥώμης Λέοντι καὶ τῇ ἁγίᾳ καὶ οἰκουμενικῇ συνόδῳ* etc. (Mansi VI, 1005. 1012. 1021. 1029).

Wir fügen noch bei. Mochte es sich damals bei Gregor um die Ablehnung des Titels eines Universal-Papstes oder um die eines Universal-Patriarchen beziehungsweise Universal-Bischofs handeln, das steht fest, daß er weder dem Pt. Eulogius noch dem Concil von Chalcedon, von welchen beiden die fragliche Bezeichnung ausging, den Vorwurf dogmatischen Irrthums machen will. Eulogius nahm wegen seiner Gelehrsamkeit in seinen Augen einen hohen Platz ein; er gilt ihm als Beweis, daß noch in der Bundeslade die Gesetzestafeln d. h., wie er es deutet, im Priesterthum Wissenschaft und Gelehrsamkeit vorhanden seien[1]). Ueber seine Hochschätzung der dogmatischen Auctorität der Väter von Chalcedon brauchen wir kein Wort zu verlieren. Wenn er also ihnen auch äußerlich widerspricht, so begleitete ihn doch auf jeden Fall das Bewußtsein, die von ihnen gewählten Ausdrücke seien in einem gewissen Sinne dogmatisch zuläßig[2]).

Suarez stellt in einer Erörterung gegen Jakob I. von England in seiner scharfen Weise sowohl diesen Sinn als den von Gregor abgewiesenen mit folgenden Worten in's Licht, (und er handelt hier einfachhin über den Universal-Bischof[3]): „Die Bezeichnung episcopus universalis kann einen Bischof bedeuten, welcher Jurisdiction über die ganze Kirche besitzt, ohne die andern Bischöfe der christlichen Welt auszuschließen. Unter ihm, dem höchsten Bischof stehen die übrigen als wahre und mit ordentlicher Jurisdiction bekleidete Bischöfe. In diesem Sinne ist die Bezeichnung keine profane und ungebührliche; sie enthält Wahrheit und entspricht einer heiligen, für die Kirche höchst nothwendigen Institution, d. i. dem römischen Primate. Sie könnte aber auch auf einen Bischof bezogen werden, der da als eigentlicher und unmittelbarer Hirt der

---

[1]) Ep. VIII, 30.

[2]) Garnier sagt in seinen Noten zum Liber diurnus: Gregorius vocem universalis papae interpretatus est pro suo admirabilis humilitatis affectu paulo aliter quam qui uterentur (Lib. diurnus Rom. Pont. ed. Rozière, Parisiis 1869, nr. LXXIII. pag. 138), und Papst Leo IX. schreibt über den richtigen Sinn an den Pt. Michael Cärularius: Quis post Christum convenientius posset insigniri hoc vocabulo, quam cui dicitur divina voce: Tu es Petrus etc. (Mansi XIX, 664).

[3]) Defensio fidei catholicae adv. anglicanae sectae errores lib. 3. c. 9. (Opp. ed. Parisiis 1859, XXIV, 296 ss.).

allgemeinen Kirche und aller besonderen Kirchen und Diöcesen gedacht würde, etwa wie der Bischof von Coimbra alleiniger Bischof seiner ganzen Diöcese ist, in welcher er einen oder mehrere Vikare haben kann, nicht aber einen andern Bischof. Das Gebilde eines solchen Universal-Bischofs der ganzen Kirche widerspricht göttlichem Rechte und deshalb ist die Bezeichnung Universal-Bischof in diesem Sinne genommen, eine profane und sacrilegische". Daß dieser Sinn dem Papste Gregor vor Augen geschwebt habe, wird von Suarez durch die uns bekannten Belege dargethan[1]).

11. **Bezeugung des Universalprimates vor und unter Gregor.** Das christliche Alterthum vor Gregor hat denn auch wiederholt den Titel ökumenisch in jenem zulässigen Sinne von den Trägern der päpstlichen Würde gebraucht, und zwar unter thatsächlichen Umständen oder schriftlichen Aeußerungen, welche es unzweifelhaft machen, daß damit die wahre Primatgewalt des heil. Stuhles anerkannt wurde. Das Letztere gilt vorab von der obenerwähnten Ertheilung dieses Titels an Leo I. in den zu Chalcedon 451 verlesenen Schriftstücken; denn dadurch, daß die vier Bittsteller mit ihren Beschwerden gegen den Pt. Dioskur von Alexandrien sich zum Abendlande an den Papst wendeten und die ökumenische Synode die Petitionen ihren Akten einverleibte, ward offenbar für die Stellung des Papstes als Hauptes der ganzen, auch der orientalischen Kirche, Zeugniß abgelegt[2]). Es gilt ebenso von der Benennung des Papstes Agapet I. als ökumenischer Pt. in dem an ihn gerichteten Schreiben der Archimandriten von Ct., Jerusalem und des „Orients", welches auf der Synode zu Ct. 536 verlesen wurde; diese Archimandriten rufen die Auctorität des Papstes an,

---

[1]) Kürzer, aber im Wesentlichen übereinstimmend präcisirt der Bischof Giustiniani in seinen Akten des Florentiner Concils den ausschlaggebenden Punkt, wenn er sagt, Gregor habe den Titel privative quoad omnes alios aufgefaßt, als er ihn ablehnte. Notae ad Conc. Florent. P. II. coll. 22.; Harduini Collect. Conc. IX, 994. Bellarmin aber, der schon gegen Einwürfe Calvins die nämliche Erklärung der Handlungsweise dieses Papstes vertrat, bemerkt, der Titel sei als mißdeutlich von Gregor abgelehnt worden, quamvis sibi in aliquo sensu conveniret. De Rom. pont. Lib. II. c. 31.

[2]) Vgl. oben S. 505, Anm. 1.

daß er gegen den Monophysiten Anthimus, den unrechtmäßigen Bischof von Ct., seine Strafgewalt ebenso brauchen möge, wie Papst Cölestin I. sie gegen Nestorius gebraucht habe[1]). Das Gleiche gilt endlich von der Anwendung jenes Titels für Papst Hormisdas durch die Archimandriten von Syria II.[2]) und auf Bonifaz II. durch den Bischof von Larissa[3]). Gregor konnte sich also mit Recht darauf berufen, es müsse Eulogius bekannt sein, daß nach dem Concil von Chalcedon auch von „nachfolgenden Vätern" noch jener Titel seinen Vorgängern gegeben worden sei.

Es ist freilich ebenso wahr, was er beisetzt, „Keiner derselben wollte sich jemals dieses Wortes bedienen[4]). Trotzdem kommen in unabsehbarer Zahl äquivalente Bezeichnungen im Munde der Vorgänger Gregors vor, Aussprüche nämlich über ihre Stellung, die sich fast wörtlich mit dem Epitheton universalis für ihre Person decken. Papst Bonifaz I. gibt dieses Epitheton wenigstens dem Objecte seines Amtes, wenn er von der universalis ecclesiae

---

[1]) Mansi VIII, 896. Die Ueberschrift lautet: Domino nostro sanctissimo et beatissimo archiepiscopo antiquae Romae et oecumenico patriarchae Agapito Marianus presbyter etc.

[2]) Sie betiteln ihn 517 in ihrem Gesuch um Hilfe gegen die monophysitische Häresie in der Ueberschrift: Sanctissimo et beatissimo universae orbis terrae patriarchae Hormisdae. Thiel hält in seiner Ausgabe dieses nur lateinisch aufbewahrten Schreibens die Worte universae orbis terrae mit Recht für eine Uebersetzung des οἰκουμενικῷ. Epistolae Romanor. Pont. pag. 814.

[3]) Seine auf dem römischen Concil unter Bonifaz II. 531 verlesene Appellation an diesen Papst gegen den Pt. Epiphanius von Ct. hatte nach dem Texte bei Mansi VIII, 741 die Ueberschrift: Domino meo sancto ac per omnia beatissimo et revera venerando patri patrum universali patriarchae Bonifacio Stephanus exiguus episcopus.

[4]) Ep. VIII, 30: Et quidem in sancta Chalcedonensi synodo atque post a subsequentibus patribus hoc decessoribus meis oblatum vestra sanctitas novit. Sed tamen nullus eorum uti hoc unquam vocabulo voluit. Man beachte die maßvolle Ausdrucksweise des letzten Satzes, welche ebenso Ep. V, 18 und Ep. V, 20 vorkommt. Von einer „Verwerfung" durch die Vorgänger spricht Gregor nicht, wiewohl bedeutende Historiker ihm dieses beilegen. Auch ist anderweitig Nichts von einer solchen „Verwerfung" bekannt. Die Päpste haben nur selbst die Bezeichnung nicht für sich eingeführt.

sollicitudo spricht, die der Herr dem Petrus und seinen Nachfolgern übertragen[1]). Und in ähnlicher Weise nähert sich Leo I. dem zu Chalcedon gebrauchten Titel, indem er sagt, daß auf den Einen Sitz des Petrus die ganze Last der Sorge für die universelle Kirche falle (universalis ecclesiae cura[2]). Innocenz I. hebt in dem Schreiben an das Concil von Carthago hervor, wie durch „alle Gegenden der Welt das klare und unverdorbene Wasser der Lehre sich aus der lauteren Quelle des Hauptes zu ergießen“ hätte. Mit seinem Ausdruck per totius mundi regiones adoptirt er wieder nur den wahren Sinn des Titels Oekumenikus[3]). — Will man aber den hierhergehörigen äquivalenten Aeußerungen Anderer mehr Gewicht, als denjenigen der Päpste selbst, beilegen, so sei im Vorübergehen erinnert, daß der König der Burgundionen Sigismund in seinem von Avitus von Vienne verfaßten Schreiben an Papst Symmachus denselben universalis ecclesiae praesul benennt[4]); daß der Bischof von Patara in Lycien, als der Papst Silverius in's Exil geschickt wurde, zu dem Kaiser die warnenden Worte sprach: Viele Könige gibt es in der Welt, aber keinen dem Papste gleich, dessen Herrschaft sich über die Kirche der ganzen Welt ausdehnt[5]); und daß der Kaiser Justinian I. den Papst als das „Haupt aller Priester Gottes“ bezeichnet[6]).

In nächster Verwandtschaft mit dem „Oekumenikus“ stehen gleichfalls die Formeln, mit welchen sich bei wichtigeren Veranlassungen die Päpste oder deren Stellvertreter in Dokumenten benannten. So erscheinen die Legaten Leo des Großen in ihrer Unterschrift der Akten zu Chalcedon als vicarii apostolici universalis ecclesiae papae urbis Romae[7]). Die Selbstbezeichnung der Päpste lautete

---

[1]) Ep. 15. Rufo Thessal. et ceteris episc.; Coustant, Epistolae Rom. Pont. pag. 1039.

[2]) Ep. 14. Anastasio Thessal.; Migne, Patrol. lat. 54, 677.

[3]) Ep. 29. ad episcopos concilii Carthag.; Coustant p. 889.

[4]) Thiel pag. 730: Ad universalis ecclesiae praesulem concurrimus.

[5]) Nach Liberatus, Breviar. cap. 22. lautete der Ausspruch: Multos esse in hoc mundo reges, et non esse unum, sicut ille papa est super ecclesiam mundi totius.

[6]) Vgl. oben S. 471, Anm. 1.

[7]) Mansi VII, 135. Griechischerseits wurden die letzten Worte mit τῆς οἰκουμενικῆς ἐκκλησίας ἐπισκόπου πόλεως Ῥώμης wiedergegeben.

im sechsten Jahrhundert gewöhnlich episcopus sanctae ecclesiae catholicae urbis Romae[1]), für welchen Ausdruck ältere Analoga vorhanden sind. Und die Kirche der Stadt Rom kann allerdings, um Worte Innocenz III. zu brauchen, allgemein oder universalis genannt werden, „insoferne sie diejenige ist, zu welcher kraft ihres besonderen Vorzuges alle anderen Kirchen im Verbande und im Verhältniß der Abhängigkeit stehen"[2]). In späterer Zeit, aber schon geraume Frist vor Innocenz III., blieb in den päpstlichen Unterschriften von feierlichen Erlassen der Zusatz Rom oder Stadt Rom weg, und es hieß in einfachem großem Ausdruck nach dem Namen des Papstes catholicae ecclesiae episcopus. Diese Sitte ist bis auf den heutigen Tag für besondere Gelegenheiten beibehalten. Das Vorausgeschickte dürfte einiges Licht auf den Zusammenhang dieser Formel mit dem Namen episcopus universalis werfen.

Bei Gregor selbst kommt in den Ausgaben seiner Werke eine sehr bezeichnende Unterschrift vor, womit er einen Beschluß der oben behandelten römischen Synode von 595 bestätigte. Der „Diener der Diener Gottes" hat da die Worte Gregorius episcopus catholicae et apostolicae Romanae ecclesiae huic constituto a nobis promulgato subscripsi[3]). Aber auch jene Bezeichnung, die wir zuvor als die gewöhnliche seiner letzten Vorgänger angeführt haben, episcopus sanctae ecclesiae catholicae urbis Romae, erscheint wörtlich so für ihn gebraucht in dem aktenmäßigen Berichte über seine römische Synode des Jahres 600[4]).

Vergegenwärtigen wir uns nach dem Blicke auf die Vorzeit die eigene Geschichte Gregors, so kann es wirklich nur ein Lächeln erregen, die tollkühnen Versuche zu sehen, mit welchen er wegen seiner Verleugnung des Titels universalis zum Verleugner des universellen Primates gestempelt wird. Calvin und König Jakob von England sowohl wie die Gelehrten der Januspartei muthen

---

[1]) So Papst Vigilius bei Mansi IX, 105, Pelagius II. ebenda 891 und Felix IV. ebenda VIII, 667.

[2]) Ep. ad Joan. archiep. Constantinop. 12. Novemb. 1199; Potthast nr. 862; Migne 214, 763. Vgl. Hergenröther, Kath. Kirche u. Christl. Staat, 1. Ausg., S. 893.

[3]) Migne 77, 1342. — [4]) Ibid. 1345.

uns die unglaubliche Annahme zu, jene laute Tradition der Zeit vor Gregor über den Universal-Primat sei spurlos an ihm vorübergegangen, während das ja gerade das Hervortretendste an der ganzen Erscheinung dieses Papstes ist, daß er, eingewurzelt in die heiligen Ueberlieferungen der Vergangenheit, und als geborner Römer ebenso durchdrungen von der kirchlichen Stellung Roms in der christlichen Aera wie von seiner aus heidnischer Vorzeit ererbten weltgeschichtlichen Bedeutung, daß er, sagen wir, den großen neuen Beruf dieser Stadt des Primates an der Schwelle des Mittelalters einerseits gegen den Byzantinismus im Osten vertheidigt und andererseits zum Wohle der Völker des Westens, die der Einheit der Kirche sich anschließen, in Wirksamkeit treten läßt.

Wir wollen trotzdem zu allseitiger Lösung der Frage ausdrücklich an die unzweideutigen Stellen erinnern, in welchen er der Stellung des römischen Stuhles in der universalen Kirche und seinem Rechte universalen Eingreifens in die kirchlichen Verhältnisse Aussprache verliehen hat. Die Kirche von Rom ist nach ihm „Haupt aller Kirchen"[1]) nnd „Haupt des Glaubens"[2]); dem Papste ist „die Fürsorge für eine jede Kirche aufgelegt"[3]); „sämmtliche Kirchen sind Gegenstand seiner Mühewaltung" (universis ecclesiis cura a nobis impenditur[4]). Ihm sind alle Bischöfe „unterworfen"[5]), auch der von Ct.[6]), und er ist allen gegenüber in der Lage, etwaigen „Ungehorsam zu züchtigen"[7]). Wir konnten in der früheren in diesen Blättern niedergelegten Abhandlung bei der Darstellung seines Primates von theoretischer und von praktischer Seite, d. h. nach den Lehranschauungen und nach der Regierungsführung Gregors, den Satz aufstellen: „Seine Aussprüche und Handlungen zeugen so klar für sein Bewußtsein des Besitzes aller geistlichen Gewaltfülle, daß kein Zweifel hieran übrig bleiben kann"[8]).

Mit der Ablehnung des Titels universalis straft er dieses Bewußtsein ebensowenig Lügen, wie er die anderwärts von ihm vertretene Vollgewalt Petri über die ganze Kirche durch die Bemerkung verleugnet, selbst dieser habe sich nicht universalis[9]) genannt. Jene

[1]) Ep. XIII, 45. — [2]) Ep. XIII, 37. — [3]) Ep. VII, 9. — [4]) Ep. V, 13.
[5]) Ep. IX, 12. — [6]) Ep. IX, 59. — [7]) Ep. II, 52.
[8]) Jahrg. 1879, S. 673.
[9]) Ep. V, 18. Certe Petrus apostolorum primus, membrum sanctae et universalis ecclesiae, Paulus, Andreas, Joannes, quid aliud quam

Ablehnung läßt sich ebensowenig in falschem Sinne premiren, wie die Ablehnung des Rechtes zu befehlen, die im nämlichen Schreiben an Eulogius von ihm ausgesprochen scheint mit den Worten: „Lasse mich nicht wieder hören, daß ich dir etwas befohlen hätte; ich weiß wer ich bin, und wer du". Eigenthümlich; während er nach Janus das „Papalsystem mit Abscheu zurückweisen" soll, erläßt er in dem gleichen Streite über den Oekumenischen Titel Befehle, welche durchaus in ihm die volle Jurisdiction nach der Lehre des „Papalsystemes" voraussetzen. Sollte es nicht ein Ausfluß des „Papalsystems" sein, wenn er den Pt. von Ct. mit Anwendung „kirchlicher Strenge" bedroht[1]), wenn er den Bischöfen von Illyricum verbietet, an einem Concil in Ct. theilzunehmen, welches die Titelanmaßung bekräftigen würde, ja wenn er im vorhinein dieses Concil für null und nichtig erklärt[2])?

Eine interessante Parallele zur Beurtheilung der erörterten Controverse liefert übrigens die beliebte Aeußerung Gregors über die drei Stühle Petri. Auch hier hat man die Demuth und Freigebigkeit, mit welcher er eine gewisse Nachfolge Petri dem Pt. von Alexandrien und dem von Antiochien zuerkennt, in der unbegründetsten Weise zu Einwürfen gegen den Primat mißbraucht. Der Papst und Kirchenlehrer schreibt z. B. dem Eulogius bei früherer Gelegenheit, er nehme die freundlichen Ausdrücke von dessen Verehrung gegen sein päpstliches Amt aus dem Grunde ohne Widerspruch entgegen, weil sie von einem Bischof herrührten, der selbst einen Sitz Petri inne habe, der sich also zugleich selbst die dem Papste wegen Petrus erwiesene Ehre zutheile. „Petrus, der den Principat der Kirche erhalten", sagt er, „besitzt an drei Orten einen Stuhl". Er hat den Sitz erhöht (sublimavit), an dem er ruhen und das Leben beschließen wollte. Er hat den Sitz geschmückt (decoravit), zu welchem er seinen Schüler, den Evangelisten, gesendet hat. Er hat den Sitz befestigt (firmavit), auf welchem er selbst obschon um ihn wieder zu verlassen, sieben Jahre regiert hat[3]).

---

singularium sunt plebium capita? Et tamen sub uno capite omnes membra. . . Et nemo se unquam universalem vocari voluit. Vgl. übrigens die Stelle oben S. 493.

[1]) Oben S. 475 bei N. 3. — [2]) Ep. IX, 60.

[3]) Die erste Erwähnung einer siebenjährigen Verwaltung des antiochenischen Episcopates durch Petrus.

Es ist also ein und derselbe Sitz der nämlichen Person, welchem jetzt durch göttliche Auctorität drei Bischöfe vorstehen. Darum rechne ich mir auch selbst das viele Gute an, welches ich über dich höre"[1]). Man sieht, der Mann der Einfalt war gegebenen Falles nicht ungewandt in der herzlichen Erwiederung von Freundlichkeiten. Zugleich befolgt er aus innerstem Zug seines Herzens so gerne gegen Bischöfe und vor Allem gegen die höchstgestellten unter denselben die von ihm selbst ausgesprochenen Mahnungen, wonach jeder Hirt in der Kirche „denen, die gut handeln, ein gleichgestellter Genosse werden soll durch die Demuth"[2]) und wonach „alle Bischöfe gleich sind nach Maßgabe der Demuth"[3]).

Nicht aber Demuth, sondern Lüge und bewußtes Aufgeben der Wahrheit wäre aus seinem Munde gekommen, wenn man in obigem Satze über die drei Stühle eine vollständige Gleichstellung der Rechte des antiochenischen, des alexandrinischen und des römischen Bischofs finden müßte. Außer den andern Stellen Gregors erhebt vorab schon sein von Rom ausgesagtes sublimavit dagegen Einsprache. Rom hat auch nicht mit Ungrund von ihm die erste Stelle erhalten, und es ist überhaupt zu bemerken, daß auch in früheren Zeiten, wenn die gleiche Aufzählung von Rom, Alexandrien und Antiochien als dreier Sitze Petri geschah, was nicht selten vorkam (nicht Gregor hat sie erfunden), ebenfalls Rom die erste Stelle erhielt, und zwar gewöhnlich mit einem seinen specifischen Vorrang bezeichnenden Beisatze. So schreibt Papst Gelasius: „Der erste Sitz des Apostels Petrus ist die römische Kirche, ‚ohne Makel, ohne Runzel oder etwas dergleichen' (Ephes. 5, 27); ein zweiter Sitz wurde zu Alexandrien im Namen des Petrus durch seinen Schüler, den Evangelisten Marcus, geheiligt; . . ein dritter Sitz des nämlichen seligen Apostels wird zu Antiochien geehrt, weil er dort wohnte, ehe er nach Rom kam"[4]).

---

[1]) Ep. V, 40: Cum ergo unius atque una sit sedes, cui ex auctoritate divina tres nunc episcopi praesident, quidquid ego de vobis boni audio hoc mihi imputo.

[2]) Ep. I, 25: Bene agentibus per humilitatem socius.

[3]) Ep. IX, 12: Omnes episcopi secundum rationem humilitatis aequales sumus.

[4]) Ep. 42 seu Decretalis de recip. et non recip. libris nr. 1.; Thiel pag. 455. Gelasius ist so weit von einer eigentlichen Gleichstellung

Bevor wir auf diese Ausführungen einen Blick auf den Ausgang des Streites folgen lassen, harrt noch eine Frage der Erledigung, durch welche das Urtheil über Gregors Auftreten gegen die ökumenischen Ptt. bisher vielleicht in unsicherer Schwebe gehalten wurde.

12. Eine Einsprache zu Gunsten des Oekumenikus. Wie konnte der Papst in dem Titel der Ptt. von Ct. eine Prätension gegen die Rechte des Primates oder vielmehr gegen den sämmtlichen Episcopat ausgesprochen finden, da doch weder Johannes noch Cyriakus in Wirklichkeit dieselbe erhob? In der That, daß Gregor wußte, man sei in Ct. bereit, den Primat anzuerkennen, und fordere auch nicht für diese Stadt die Würde eines Allein-Bischofes, dies geht aus einer Aeußerung von ihm über Mauritius und Cyriakus hervor, deren nachdrückliche Betonung wir dem Andenken dieser seiner damaligen Gegner schuldig sind. „Sowohl der gnädigste Kaiser“, schreibt er im October 598, „als unser Bruder der Bischof von Ct. bekennen beständig, daß die Kirche von Ct. dem apostolischen Stuhle unterworfen sei“[1]). Auch hatte ja der Jejunator die Akten über den angeklagten Priester Johannes nach Rom geschickt behufs eines Spruches höchster Instanz, eines Gerichtes, welches Papst Gregor einem Bischof gegenüber als klaren Beweis des Primates hinstellt[2]). Und schon in dem ersten öffentlichen Dokumente, worin der ökumenische Titel sich sicher nachweisen läßt, nämlich in dem oben angeführten Erlaß Justinians I. an den Pt. Epiphanius von Ct., war die griechische Auffassung zum Ausdruck gekommen, wonach der Oekumenikus im neuen und der Primas im alten Rom nicht miteinander in Widerspruch stehen sollten. Dieser Erlaß enthielt die feierliche und förmliche Anerkennung der obersten Stellung des römischen Bischofs als „Hauptes aller Priester Gottes“[3]).

Dem Titel selbst ferner konnte anschließend an damaligen Gebrauch eine Bedeutung beigelegt werden, welche von der Auffassung

---

der drei Sitze entfernt, daß er am nämlichen Orte bemerkt: Sancta Romana ecclesia nullis synodicis constitutis ceteris ecclesiis praelata est, sed evangelica voce Domini et Salvatoris primatum obtinuit.

[1]) Ep. IX, 12. Vgl. Jahrg. 1879, S. 668.

[2]) Ep. VI, 24. Ebenda S. 676. Vgl. oben S. 484.

[3]) Oben S. 471, Anm. 1.

Gregors ziemlich verschieden war. Oekumene bezeichnete nämlich bei den Griechen in einer gar nicht seltenen Anwendung das römische Reich, welches von Byzanz aus regiert wurde. Von dem alten Rom und den Ansprüchen des heidnischen Römerstaates auf die Herrschaft über die ganze bewohnte Erde hatte man den volltönenden Terminus in die Stadt Constantin des Großen herübergenommen. Gerne bezeichnete man Einrichtungen, Personen, Dinge, die mit dem Kaiserthum irgend näher zusammenhingen, in großem Stil als ökumenisch. Der Hof hatte später einen „ökumenischen Lehrer" im Palaste an dem Vorsteher der kaiserlichen Akademie; das Geschichtswerk des Theophylact über Mauritius hieß „ökumenische Geschichte"[1]).

Es wird zugegeben werden können, daß der Kaiser und sein Patriarch an dem Gebrauche des Wortes in diesem Sinne eine vermeintliche Rechtfertigung besaßen. Einen „Reichspatriarch" mag der Jejunator vielleicht nicht für so gefährlich erachtet haben[2]). Ob er sich freilich dabei beruhigen und trotz der strengen Verbote Gregors Oekumenikus auch nur in diesem Sinne verbleiben konnte, ist eine andere Frage, über die wir nicht zu richten haben.

Die Griechen, und zwar nicht blos die schismatischen, sondern auch die unirten, finden seinen Ungehorsam so entschuldigt, daß sie Johannes in ihren liturgischen Büchern sogar als Heiligen verzeichnen. Dagegen haben die Bollandisten erklärt, aus Rücksicht auf die Tradition der römischen Kirche, den Jejunator unter die

[1]) Neben der eigentlichen Bedeutung von ökumenisch halten wir nur noch die obige für hinreichend belegt. Vgl. Pichler, Gesch. der kirchlichen Trennung zwischen dem Orient und Occident, II, 647 ff. Gegen ihn Hergenröther, Photius, I, 179 ff. Das Werk des Venetianers Anton Vaira De praerogativa oecumenicae nomenclationis et potestatis Romani pontificis a Constantinopolitanis praesulibus usurpata (Patavii 1704) bringt nichts Nennenswerthes zu unserer Frage bei, wohl aber häuft es einen Wust pseudo-isidorischer Stellen zusammen; erst für die Geschichte des späteren MA. ist es überhaupt brauchbar. Ueber die Stelle des Bibliothekars Anastasius (Praef. in Syn. VII. ad Joh. VIII) s. Hergenröther a. a. O. S. 182.

[2]) Ohne daß man von beruhigenden Aufklärungen wüßte, die von Ct. nach Rom gekommen wären, ersieht man aus Ep. VII, 33, daß der Kaiser das Wort nur angesehen wissen wollte als eine appellatio frivola, d. h. futilis, oder „nicht des Aufhebens werth".

Heiligen, deren Leben sie behandeln, nicht aufnehmen zu können[1]), während wieder andere Schriftsteller in älterer und neuerer Zeit über ihn milder urtheilen[2]). Thatsache ist, daß „die lateinische Kirche ihn nie den Heiligen beigezählt hat“[3]), und daß die Cardinäle, welchen die Prüfung der orientalischen Bücher obliegt, obschon die Frage jenes Cultus der Griechen bei ihnen angeregt worden ist, sich für die Beobachtung von Stillschweigen entschieden haben[4]). Doch nun zur Lösung der Schwierigkeit.

Wenn ungeachtet obiger entschuldigender Momente dem Titel so lebhafte Opposition gemacht wird, und wenn hierin den Kirchenlehrer Gregor den Großen Päpste wie Hadrian I., Nikolaus I. und noch Leo IX. mit einem fast wörtlich gleichen Widerspruch gegen Byzanz ablösen, dann wird man doch wohl schon in Anbetracht der Auctorität solcher Männer Bedenken haben müssen, ihre verantwortungsvollen Schritte auf Rechnung von Unkenntniß oder Uebereilung zu setzen.

Erstens war der Name ökumenischer Pt., wenn man ihn auch nur im Sinne von „Reichspatriarch“ nimmt, ein Titel, dessen Duldung man seiner Tragweite wegen den Päpsten nicht zumuthen konnte. Wurde nicht damit zum mindesten innerhalb der griechischen Kirche jene Superiorität des Bischofs von Ct. über den übrigen griechischen Ptt. sanktionirt, welcher der heil. Stuhl sich beständig, wenn auch Dank des Hofes fruchtlos, widersetzt hatte?[5]) Man darf

[1]) Cuper, Acta SS. tom. I. Aug. Parergon VI. p. 71—74.

[2]) So Thomassin (Vetus et nova ecclesiae disciplina, tom. I. pars I. lib. I. cap. 11.) und Nilles S. J. (Kalendarium utriusque ecclesiae, ad 2. Septembris, p. 269). Ueber den Ausdruck sanctae memoriae, welchen außer Gregor auch Isidor von Sevilla von Johannes Jejunator braucht, s. oben S. 497, Anm. 3. Isidor verbindet damit ein im Abendlande ganz vereinzelt erscheinendes Lob der Bußstrenge und der Freigebigkeit des Fasters, ohne seines Conflictes mit Gregor zu erwähnen (De viris ill. c. 39). Sein Lob scheint aus Mittheilungen seines Vorgängers Leander geflossen zu sein, welcher Johannes nur in dessen erster Regierungszeit persönlich in Ct. kennen gelernt hatte.

[3]) Hergenröther, Photius, I, 190.

[4]) Morcelli, Calendarium ecclesiae Constantinop., I, 118.

[5]) Liberatus sagt in seinem Breviarium c. 13 von der Ueberhebung Ct.'s über die älteren griechischen Ptt.: Et licet apostolica sedes nunc

wohl glauben, daß gerade deswegen zu der Annahme des verhängnißvollen Wortes geschritten war, um dem Bischof von Ct. den von den Legaten und von Leo I. zurückgewiesenen „Vorrang“ (πρεσβεῖα) des 28. Canons von Chalcedon in den Namen Patriarch einzuflechten. Dieser Name allein erschien nämlich zu vulgär, weil Andere noch und bisweilen selbst solche, die nicht wirkliche Ptt. waren, denselben mit dem Byzantiner theilen durften. Also „Patriarch des Kaiserreiches“. Befand sich aber nicht im alten Rom der Papst Gregor auch innerhalb des Kaiserreiches? Die Rettung Roms für das eine große Kaiserreich war eine seiner Lebensaufgaben. Das ungetheilte Reich lebte so sehr in seinen Anschauungen, daß er öfter in fast befremdlicher Weise die Anerkennung von dessen Vorrang bei den neuen Völkern des Abendlandes betrieb. Doch dieß Verdienst auch ganz bei Seite gelassen, gebührte nicht ihm wegen seines Primates, und nicht dem Hofpatriarch, der erste geistliche Rang innerhalb des „ökumenischen“ Staates der Kaiser?

Zweitens ist darauf Gewicht zu legen, und zwar noch mehr als auf die vorigen Erwägungen, daß in den Augen der Abendländer der Oekumenikus wirklich einfach als „Weltpatriarch“ und nicht blos als „Patriarch des Reiches“ sich hinstellte. Selbst im Orient und in der griechischen Sprache war ja die Beziehung des „ökumenisch“ auf die ganze bewohnte Welt oder wenigstens die ganze christliche Welt, längst noch nicht gegen die oben betrachtete engere Anwendung zurückgetreten.

Nach Cyrill von Jerusalem besitzt die Kirche eine örtlich unbegrenzte Gewalt, „über die ganze Oekumene“, während den Fürsten nur einzelne Länder anheimgegeben sind[1]). Nach Irenäus reicht die Kirche „über die ganze Oekumene bis zu den Grenzen der Erde“[2]). Nach Theodoret bekennt man „eine katholische Kirche, die von einem Ende der Oekumene bis zum andern reicht“[3]), und so fort. Aehnlich bedienen sich die Väter dieses Ausdruckes zum Lobe oder zur Anerkennung der Wirksamkeit von Heiligen in der ganzen

---

usque contradicat, quod a synodo firmatum est, imperatorio patrocinio permanet quodam modo.

[1]) Catech. 18. nr. 27. Cf. nr. 23.

[2]) In Psalm. 47. nr. 4.

[3]) Lib. I. c. 10. vers. 1.

Welt. So gilt bei Chrysostomus der Apostel Paulus als „Lehrer der Oekumene“[1]), und der heil. Flavianus von Ct. erhält von Theodoret den Titel „Leuchter der Oekumene“[2]).

Bei den Lateinern war der Ausdruck ökumenisches Concil, wo dieses Prädicat ihnen fast allein begegnete, für ihre Auffassung des Oekumenikus entschieden ausschlaggebend. Den ökumenischen Pt. mußten sie sofort mit der synodus universalis der Christenheit in Parallele bringen; er war ein patriarcha universalis, wie Gregor immer den Namen wiedergibt. Es dürfte aber auch bei den Griechen wohl mehr als Zufall gewesen sein, daß sowohl bei dem ersten unrechtmäßigen Gebrauch des ökumenischen Patriarchentitels auf dem Räuberconcil von Ephesus als bei der ersten Anwendung desselben für den Papst auf dem Concil von Chalcedon die „ökumenische Synode“ in enger Verbindung mit dem ökumenischen Pt. und in der nämlichen Anrede vorkommt. Kann es mithin dem päpstlichen Stuhle als ein Unrecht ausgelegt werden, wenn er um „Aergerniß“[3]) in den beiden Kirchen ferne zu halten, den Titel in einem mit dem „ökumenischen Concil“ verwandten Sinne allerdings sehr stark premirte, und dann die aus solcher imaginären Würde folgenden Consequenzen an den Pranger stellte?

Drittens. Gregor wurde zu dieser strengen Auslegung offenbar auch durch das Bestreben angetrieben, in möglichst wirksamen Worten der Kirche von Ct. überhaupt das Bedenkliche der Wege vorzuhalten, die sie seit Langem betreten hatte. Die Namen Anatolius und Acacius hielten dem Papstthum in frischer Erinnerung, mit welcher Blindheit die griechische Kirche in der Ueberantwortung ihrer Freiheit an den Staat und in ihrer Rivalität gegen Rom, gleichsam wie auf einer schiefen Ebene, weiter ging. Am Ende der Ebene war das Schisma; und die grellen, bisweilen übertrieben scheinenden Rufe Gregors sind nur die natürlichen Warnungsrufe an einen Gefährdeten, den man unter allen Umständen retten will.

---

[1]) Hom. 8. contra Anomoeos c. 3.

[2]) Epist. 11: φωστὴρ τῆς οἰκουμένης.

[3]) Ep. V, 20: Ecce omnes hac de re scandalum patimur. Von dem Aergerniß, welches aus dem angegebenen Grunde insbesondere für die Abendländer in dem Titel liegen mußte, spricht Gregor öfter. Cf. Ep. VII, 7; XIII, 40: perversi superbique vocabuli scandalum.

Der bald nachfolgende monotheletische Streit gab seinen Befürchtungen Recht.

Will man endlich viertens die näheren Umstände der Titelannahme berücksichtigen, so wird man auch in diesen eine Aufforderung für das Papstthum zu einer möglichst strengen Interpretation des Titels finden. Wir wollen schon Gesagtes nicht wiederholen, sondern nur einige vielleicht zu wenig beachtete Folgerungen aus demselben andeuten. Jene Synode von 588 unter Papst Pelagius aus welcher der „Oekumenikus" hervorging, mochte leicht dem heil. Stuhle als erster Versuch einer großen Kirchenversammlung unter einem dem Papste mindestens gleichstehenden Haupte erscheinen; eine Gewalt wenigstens übte Johannes dort aus, die nur dem Papste zustand, das Gericht nämlich über einen Mitpatriarchen, und alle höchsten Bischöfe des Orients waren dabei vertreten. — Johannes selbst ferner mußte Viele durch den Tugendschimmer seines strengen Lebens irre führen; beim Volke besaß der heilige Mann von selber Recht. Offenbar ein neues und nachdrückliches Motiv zu schonungsloser Auslegung des Titels, das man auch aus den bitterschmerzlichen Klagen Gregors herausfühlt, wenn er den Ptt. Eulogius und Anastasius sagt, wie ein brüllender Löwe suche unser Feind durch Stolz diejenigen zum Verderben zu bringen, welche „auf der Höhe der Tugend" und „am Ziele des guten Wirkens" stünden[1]).— Eine andere Folgerung aus dem oben Dargestellten geben wir mit den Worten Dambergers. Nach ihm war das Beginnen des Jejunator „eine hochmüthige Demonstration, die Welt zu belehren, daß, wenn auch Rom in der Langobarden Gewalt falle . ., die katholische Christenheit ihr freies Kirchenoberhaupt in der Kaiserstadt Neu-Rom zu schauen habe"[2]).

„Der Titel war nur die vorgeschützte Brustwehr", sagt Niehues, „hinter welcher Byzanz seine weiteren Pläne verbarg; hatte es nur erst die Schutzmauer glücklich vollendet, so hoffte es den übrigen Bau des von ihm beabsichtigten orientalischen Papstthumes leichter aufführen zu können. Eben darum mußte Gregor von Anfang an Widerstand leisten, und ohne Zweifel verdankt das Abendland

[1]) Ep. V, 43.

[2]) Synchronistische Gesch. der Kirche und der Welt im Mittelalter, I, 263.

seiner Opposition die Rettung der Einheit des Papstthumes und die Erhaltung eines freien Priesterstandes"[1]).

14. Fortgang des Conflictes bis zum Tode Gregors 604. Der Pt. Cyriakus von Ct., des Johannes Nachfolger, behauptete, auf den Schutz des Hofes gestützt, den neuen Titel, ohne sich dem Gehorsam gegen das Kirchenhaupt zu beugen. Da er beharrlich schwieg, so entschied sich auch Gregor für ein zuwartendes Schweigen. Ueberstürzen wollte er in so wichtiger Sache Nichts, und die Anwendung des „Biegen oder Brechen" hatte für ihn ihr Bedenkliches. Sein Freund auf dem Patriarchenstuhl in Alexandrien zeigte sich einigermaßen mißvergnügt mit dieser, wie ihm schien, übergroßen Zurückhaltung. Gregor äußerte ihm aber offen, er habe es nicht über sich bringen können, die Ursache zu sein, daß die Spannung bis zu „dem Aergerniß der Zerreißung der Einheit" fortschreite[2]). Sehr entschieden trat er jedoch auf, als er vernahm, es sei ein Concil der Orientalen nach Ct. berufen, worauf möglicherweise der Titel bekräftigt werden sollte. Er verbot im April oder Mai 598 in einem Rundschreiben an die Bischöfe des apostolischen Vikariatsprengels von Thessalonich, welches wahrscheinlich auch in den Orient ging, allen Adressaten, irgend einem Vorschlag beizustimmen, der auf die Anerkennung jenes „Wortes des Stolzes" Bezug hätte; sie sollten den Titel nicht blos selbst nicht anwenden, sondern auch „kein Schriftstück, worin derselbe vorkomme, annehmen oder unterzeichnen"[3]). Das Concil scheint stattgefunden zu haben, aber die befürchtete Bekräftigung der Anmaßung unterblieb[4]).

Zum letztenmale hören wir Gregor im Juli 603 seine Stimme vom Krankenbette, das sein Todeslager werden sollte, an seinen „theuersten Bruder" Cyriakus erheben. Inzwischen war in Ct. ein gewaltiger politischer Umschwung vor sich gegangen. Der Kaiser Mauritius war von einem ehemaligen Centurio des Heeres, dem rohen und gewaltthätigen Phokas, gestürzt worden. Unter dem Ausrufe: „Herr, du bist gerecht und gerecht ist dein Gericht" (Psalm 118, 137) hatte er die Häupter seiner fünf Söhne durch

[1]) Papstthum und Kaiserthum im Mittelalter, 1. Aufl., I, 472.
[2]) Ep. IX, 78: Elegi ut ea, quae secutura sunt, per alios exirent.
[3]) Ep. IX, 68.
[4]) Vgl. Ep. IX, 78; XIII, 40.

den Henker fallen sehen; dann wurde er selbst enthauptet. Cyriakus aber mußte am 23. November 602 dem neuen Kaiser Phokas in der Kirche des h. Johann des Täufers zu Ct. die Krone aufsetzen. Als Gregor den bei diesen Umwälzungen verlassenen Apokrisiarposten wieder besetzte, empfahl er den für denselben ernannten Diakon Bonifatius nicht blos dem Kaiser und der Kaiserin, sondern auch dem Pt. Cyriakus, dem letzteren aber unter der bestimmten Ankündigung, daß er von dem Befehle der Ablegung des „friedenstörenden" Titels nicht abstehen könne. Der Pt. solle ihm entsagen, so warnt er drohend und bedeutungsvoll, „damit er nicht getrennt von Gemeinschaft und Frieden mit ihm erfunden werde"[1]).

Daß dem Papste noch vor seinem Hingange (12. März 604) der Trost einer nachgiebigen Antwort zu Theil wurde, ist kaum glaublich. Es scheint eingetreten zu sein, was die weise Vorsehung öfter zuläßt. Große Männer, die im Kampf für die Kirche stehen, werden so häufig hinüber gerufen, ohne selbst sich einer sichtbaren Frucht ihrer Mühen freuen zu dürfen. Die Erprobung ihrer Standhaftigkeit bis zum Ende ist um so größer, und um so mehr ewiger Belohnung werth sind ihre Verdienste.

Neben der großen moralischen Frucht, welche gewonnen war, wurde der Kirche als eine freilich kurze Entschädigung ihrer Leiden jene Wohlthat vergönnt, welche nach der Regierung des Papstes Sabinian (604—606) dessen Nachfolger Bonifaz III., der früher zu Phokas gesandte Apokrisiar, i. J. 607 von diesem Kaiser erwirkte. Phokas bestimmte nach dem Papstbuche, daß der Inhaber des apostolischen Stuhles des heil. Petrus als Haupt aller Kirchen anerkannt werde, und nicht die Kirche von Constantinopel, „welche sich die erste von allen Kirchen benannte"[2]). Die letzteren Worte spielen offenbar auf den Titel ihres Pt. als „Oekumenikus" an. Wie kaiserliche Macht den Titel beschirmt hatte, so ging von der nämlichen Macht jetzt die Genugthuung gegen Rom aus, und zwar, wie wir

---

[1]) Ep. XIII, 40.

[2]) Hic obtinuit apud Phocam principem, ut sedes apostolica beati Petri apostoli caput esset omnium ecclesiarum, id est Romana ecclesia, quia ecclesia Constantinopolitana se primam omnium ecclesiarum scribebat. Liber pontif. in Bonif. III.

mit Natalis Alexander¹), Thomassin²), Le Quien³) u. A. glauben, durch ein wirksames Verbot des Titels Oekumenikus. Die Versicherung älterer protestantischer Schriftsteller, dieses Dekret von Phokas hätte den römischen Primat erzeugt, führen wir nur als Muster übergroßer Naivetät an, woferne sie nicht noch häufiger bewußter Fiction entstammte.

Als Phokas gestürzt war, wurde der Titel wieder hervorgeholt. Die Patriarchen von Ct. hielten ihn, wenn auch die geistliche Ueberordnung Roms bekennend, beharrlich fest. Von den Päpsten aber wollte Keiner gegen sie über die Grenzen, die Gregor beobachtet hatte, hinausgehen, eingedenk des Roma patiens quia aeterna.

Auf ewigen Grundlagen errichtet, hatte es der Stuhl Petri nicht nothwendig, sich selbst mit scheinvollen Titeln zu schmücken; aber die Antagonie Ct's., die in dem angemaßten Titel sich ausprägte, brachte es doch mit sich, daß im Abendlande die Bezeichnung des Papstes mit dem Prädicat universalis, um dem Orient entgegenzuwirken, von nun an häufig gebraucht wurde. Der Bischof Maurus von Ravenna nannte den Papst Martin I. in einem auf der römischen Synode vom J. 649 eingereichten Schriftstück apostolicus et universalis pontifex⁴), 681 bezeichneten die Legaten des Papstes Agatho diesen in ihren Unterschriften auf dem sechsten allgemeinen Concil zu Constantinopel als den allgemeinen Papst der Stadt Rom⁵), und, um andere Beispiele aus dem siebenten Jahrhundert zu übergehen, der Titel universalis fand selbst Aufnahme in die dem gleichen Jahrhunderte angehörige Schwurformel des Liber diurnus, womit die zu Rom vom Papste geweihten Bischöfe demselben den Gehorsam gelobten⁶). Daß aber ein Papst selbst den Titel von sich gebraucht hätte, findet man weder in jener Zeit noch später. Das Beispiel des hochverehrten Gregorius blieb hierin maßgebend. Wollten aber die Erben seines Thrones

---

¹) Historia eccl. saec. VII. c. 1. art. 1.

²) Vetus et nova eccl. discipl. Pars 1. lib. 1. c. 11.

³) Oriens christ. I, 87 s.

⁴) Mansi X, 883. — ⁵) Mansi XI, 639: universalis papa urbis Romae.

⁶) Liber diurn. ed. Rozière tit. 73. pag. 187.

sein Andenken ehren, indem sie selbst sich nicht Universales, sondern servi servorum Dei nannten, so haben hinwieder theologische Facultäten, wie die von Paris[1]), Köln[2]) und Alcala[3]), das theologische Recht der Päpste auf jene Bezeichnung Universalis bestimmt und klar vertreten.

---

[1]) Natalis Alexander saec. XV. et XVI. c. 2. art. 1. §. 3. nr. 6.; Du Plessis Collectio iudiciorum, Tom. I. P. II. p. 85. resp. 4.

[2]) Du Plessis Tom. III. P. II. p. 194. nr. 6.

[3]) Im J. 1564 bezeichnete diese Facultät den Satz: „Der Papst ist nicht allgemeiner Bischof zu nennen, weil der heil. Gregor diesen Namen verabscheute und verwarf" als propositio haeresin sapiens. Du Plessis Tom. III. P. II. p. 105 ss.

Recensionen.

Praelectiones juris canonici ad methodum decretalium Gregorii IX. exactae, quas in scholis pontificii seminarii romani tradebat Philippus Canonicus De Angelis. (Tom. I. et II. Romae 1877—1879.)

Beim Studium der ältern kanonistischen Literatur können zuweilen ganze Partieen mit der Rubrik „veraltet" auf Nimmerwiedersehen ad acta gelegt werden. Häufiger noch drängt sich die Frage auf: Ist das noch geltendes Recht? und nicht immer so leicht wie die Frage ist auch die Antwort. Endlich haben sich besonders seit einem Jahrhundert neue Verhältnisse gebildet, neue Fragen sind aufgeworfen, deren Lösung man bei Fagnani und Barbosa, Reiffenstuel oder Schmalzgrueber vergebens sucht. Diesen verschiedenen Mängeln der ältern Schriftsteller beabsichtigt der Verfasser des oben erwähnten Werkes abzuhelfen. Das Veraltete will er ausscheiden, das geltende Recht eingehend darstellen, und auch die neuen Controversen und Irrthümer sollen eine gebührende Berücksichtigung finden. Gewiß ein dankenswerthes Unternehmen, wenn es glücklich zu Ende geführt wird. Der Verfasser scheint uns nun in hohem Grade geeignet, die gestellte Aufgabe mit Erfolg zu lösen. Schon seit mehr als zwanzig Jahren Professor des kanonischen Rechts in Rom gebietet er über ein reiches Wissen und eine große Erfahrung im Lehrfache, während er durch seine langjährige Thätigkeit in der Pönitentiarie auch dem praktischen Rechtsleben der römischen Kurie sehr nahe stand. Ja wir sind geneigt, gerade hierin einen der Hauptvorzüge des Werkes zu erblicken, daß es die Ansichten eines gelehrten und erfahrenen römischen Kanonisten bietet, aus denen man innerhalb gewisser Grenzen schließen kann, welche Meinungen unter den römischen Gelehrten das Bürgerrecht haben. Der so wich-

tige Zusammenhang der auswärtigen Kanonisten mit den Vertretern der kanonistischen Wissenschaft und Praxis in Rom kann durch die Arbeiten des Verfassers in einer sehr nutzbringenden Weise gefördert werden.

Das ganze Werk ist auf vier Bände berechnet. Jeder Band enthält ungefähr 800 Seiten und wird in zwei Abtheilungen ausgegeben. Alle vier Bände kosten in Rom 40 Fr. Bis jetzt liegen zwei Bände vollendet vor, so daß es schon einiger Maßen möglich ist, ein Urtheil über das Werk abzugeben.

Soviel wir aus dem Titel, der Einleitung und der Gesammtanlage des Werkes entnehmen konnten, lag es dem Verfasser fern, nur für Fachgelehrte zu schreiben. Dafür bietet das Werk trotz der vier Bände zu wenig Stoff. Vielmehr ist es als ein etwas ausführliches Lehrbuch für die Studirenden des kanonischen Rechtes anzusehen, aus dem auch Fachgelehrte immerhin noch einigen Nutzen ziehen können; wenigstens werden sie um die Erfahrung reicher werden, wie ein römischer Professor des kanonischen Rechts seine Aufgabe zu lösen glaubt.

Mit Rücksicht auf seinen speciellen Zweck hat der Verfasser im Ganzen ein recht brauchbares Werk geliefert. In klarer und verständlicher Sprache stellt er das erprobte Alte zusammen und ist redlich bemüht, nach den letzten Entscheidungen der kirchlichen Behörden im Anschluß an die neueste Literatur die gegenwärtige Gestaltung des Kirchenrechts vorzulegen. Obwohl er es unterläßt, die benützte Literatur genauer zu verzeichnen, so hat er doch sichtlich sich mit den alten Kanonisten nicht begnügt. Natürlich werden italienische und französische Schriftsteller zunächst berücksichtigt Curci's Extravaganzen, die Theorie der Leichenverbrenner, das sogenannte Verbot der Anatomie im Mittelalter und andere liberale Schrullen moderner Literaten finden an geeigneter Stelle eine entsprechende Abfertigung. Für den deutschen Leser ist es nicht ohne Interesse, wenn er die französische Uebersetzung des größern Werkes von Phillips häufig citirt findet. Auch das Lehrbuch des Kirchenrechts von Schulte und besonders die von Richter und Schulte besorgte Ausgabe des Concils von Trient werden verwerthet. Aufgefallen ist uns, daß die für das Vatikanum vorbereiteten Schemate fast gar nicht beachtet sind.

Bei der Behandlung von Controversen bekundet der Verf. ein ruhiges Urtheil, das weder zu weit nach Rechts geht, noch durch schwächliche Accomodationsversuche gewisser italienischer Kanonisten sich zu sehr nach Links drängen läßt. Dennoch scheut er sich nicht, zuweilen seine eigenen Wege zu gehen und Meinungen zu bekämpfen, die sich ihm mehr durch äußere Autoritäten als durch solide Gründe zu empfehlen scheinen. So z. B. spricht er[1]) den beiden Extravagantensammlungen den Charakter von authentischen Sammlungen ab. Wie uns dünkt mit vollem Recht; denn Gesetzbücher in der Weise wie die Clementinen sind sie nicht geworden. Wenn jedoch der Verf. beifügt, „die Authentie dieser Sammlungen sei nicht nothwendig," weil alle Kapitel derselben päpstliche Constitutionen von allgemeiner Geltung enthalten, so hat das nur zum Theil seine Richtigkeit, da nicht wenige Kapitel der Extravaganten von rein partikularrechtlicher und vorübergehender Bedeutung sind.[2]) Desgleichen trägt der Verfasser kein Bedenken, den Satz zu vertheidigen, daß auch gegen die Disciplinardekrete des Concils von Trient eine an sich vernünftige Gewohnheit aufkommen könne.[3]) Das Princip, welches er seiner Beweisführung zu Grunde legt, halten wir für richtig, können demselben aber für die Tridentinischen Disciplinargesetze nur eine sehr beschränkte praktische Anwendung beilegen; denn mit Rücksicht auf die Praxis der römischen Kurie[4]) dürfte es in den meisten Fällen äußerst schwierig sein, sowohl die Thatsache als die Vernünftigkeit der Gewohnheit in genügender Weise zu begründen. Doch wollen wir die Anwendbarkeit der Theorie des Verfassers nicht für alle Fälle in Abrede stellen. Außer der von ihm erwähnten Gewohnheit möchten wir noch darauf hinweisen, daß nach den unzweifelhaften Bestimmungen des Concils von Trient dem Pfarrer das Recht zusteht, seine Hilfspriester selbst zu designiren. Wenn demungeachtet schon längst in vielen Gegenden die Bischöfe diese Ernennungen vollziehen, so kann man diesem Brauche wohl kaum die Berechtigung absprechen.[5]) Auch wollten wir es auf

[1]) Tom. I. pars. I. p. 14.

[2]) Schulte, Geschichte der Quellen und Literatur des canonischen Rechts. 2. Bd. S. 64 ff. — [3]) L. c. p. 88.

[4]) Bouix, De princip. jur. can. p. 369. seqq.

[5]) Conc. Trid. Sess. XXI. cap. 4. de reform. — Archiv f. k. Kirchenrecht. Bd. 39 S. 3 ff. Bd. 42 S. 410 ff.

keine Probe ankommen lassen, ob noch in allen Klöstern die lectio sacrae scripturae nach der Vorschrift des Kirchenraths von Trient gehalten werde.[1])

Bei Beantwortung der Frage: ob wenigstens die Diakonatsweihe mit Erlaubniß des Papstes von einem einfachen Priester gespendet werden könne, entscheidet sich De Angelis für die Möglichkeit eines solchen päpstlichen Privilegiums.[2]) Nicht wenige angesehene Theologen und Kanonisten stehen in dieser Frage auf der Seite des Verfassers,[3]) und noch in neuester Zeit vertheidigte De Augustinis[4]) dieselbe Ansicht. Ferner können wir dem Verf. das Zugeständniß nicht versagen, daß einzelne Gründe, welche gegen seine Meinung vorgebracht zu werden pflegen, bei näherer Prüfung sich als nicht stichhaltig erweisen; dagegen war es uns auch nicht möglich, sein einziges Argument in dieser Controverse als völlig durchschlagend anzusehen. Er stützt sich nämlich auf das bekannte Privilegium, welches von Innocenz VIII. gewissen Aebten der Cistercienser bewilligt worden sein soll. Nicht zu verachtende Gründe sprechen gewiß für die Aechtheit dieser Concession, und manche gegen dieselbe vorgebrachten Beweise sind ganz unzutreffend; noch unglücklicher vollends waren jene Erklärungsversuche, welche, selbst die Aechtheit des Aktenstückes vorausgesetzt, dasselbe mit der gegentheiligen An-

---

[1]) Conc. Trid. Sess. V. cap. 1. de reform.

[2]) L. c. p. 200.

[3]) Suarez, De relig. tract. 8. lib. 2. cap. 29. n. 3. Aliqui Praelati religionum possunt primam tonsuram et minores ordines conferre et olim poterant etiam subdiaconos et diaconos ordinare. Das Privileg Innocenz VIII. setzt er nemlich als gewiß voraus (l. c. n. 24), nur meint er mit Recht, dasselbe sei durch das Concil von Trient abgeschafft worden. Für die dogmatische Seite der Frage ist dies natürlich ohne Bedeutung, wenn die ursprüngliche Concession des Privilegs feststünde. Schmalzgrueber, Ius ecclesiasticum lib. I. tit. 11. n. 35. Sed communior sententia cum Rodriq. . . . . Tann. . . . . Pirh. affirmativae adhaeret. Im gleichen Sinne sprechen sich aus Berti, Basquez, Roncaglia, Ilsung, Wiestner, Reiffenstuel, Giraldi, Engel, Schmier, Asc. Tamburini u. A. Wohl der entschiedenste und ausführlichste Vertheidiger dieser Ansicht ist Wex, Ariadne Carolino-Canonica etc. p. V. tr. III. controv. II.

[4]) De re sacramentaria praelectiones scholastico-dogmaticae tom. II. p. 125.

sicht in Einklang zu bringen suchten; dennoch scheint uns sowohl die Existenz als der Umfang des Privilegs noch nicht über jeden Zweifel erhaben zu sein,[1]) und auch in dem vom Verfasser citirten Dekret der Ritencongregation vom 7. Juni 1660 konnten wir keine Bestätigung dieses Privilegs entdecken. Obwohl wir in verschiedenen uns zu Gebote stehenden Sammlungen dieses Drekret nicht fanden, so wollen wir dessen Echtheit noch nicht geradezu verwerfen. Allein schon der vom Verf. nach Giraldi angeführte Wortlaut des Dekrets besagt nur, daß die Aebte der Cistercienser in dem Dekrete vom 27. Sept. 1659 nicht eingeschlossen seien, da diese spezielle Privilegien vom apostolischen Stuhle erhalten hätten. Wie in dieser allgemeinen Fassung des Dekrets eine Bestätigung dieses ganz außerordentlichen und singulären Privilegiums Innocenz VIII. enthalten sein soll, ist uns durchaus unverständlich.[2])

Der Verfasser befolgt kein eigenes System, sondern legt seiner Darstellung die Dekretalenordnung zu Grunde. Eine Motivirung dieses Verfahrens findet sich am Schlusse der Prolegomena. Obschon diese Methode nicht ohne Mängel sei, so habe man sie doch stets in den römischen Schulen beibehalten, und deßhalb wolle auch er sich nicht davon entfernen; zudem fördere sie den Fortschritt der Studirenden, da dieselben so besser mit den Commentatoren des Dekretalenrechtes bekannt würden. Wir gehören nun keineswegs zu jenen, welche die Dekretalenordnung einfach bei Seite geschoben wissen wollen. Das Dekretalenrecht bildet den Kern des Kirchenrechts, und ist dessen Inhalt richtig erfaßt, im historischen Zusammenhang erklärt und mit den neuesten Rechtszuständen in Verbindung gebracht, so wird dies stets ein großer Gewinn für die kanonistische Wissenschaft sein, vorausgesetzt, daß über geschichtlicher Entwicklung und geltendem Recht die obersten Grundsätze des kirchlichen Verfassungsrechtes nicht vernachlässigt werden. Daher haben die ältern Commentare zum Dekretalenrecht noch stets einen hohen Werth. Noch mehr dürften

---

[1]) Noch zweifelhafter sind die Nachrichten über ähnliche Privilegien der Franziskaner. Vgl. l. c. n. 54.

[2]) Da nach dem berühmten Canonisten Engel (Colleg. universi juris can. l. 1. lit. 11. n. 12) auch Benediktineräbte ähnliche Privilegien haben, so wäre es eine dankenswerthe Aufgabe der neuen gelehrten Benediktinerzeitschrift, den wahren Thatbestand hinsichtlich des Innozentinischen Privilegs endlich einmal zu ermitteln. A. d. R.

sich jene Erklärungen der Dekretalen empfehlen, welche in der vom Bischof Feßler angedeuteten Methode durchgeführt wären. Demnach glauben wir, daß für ein Lehrbuch des Kirchenrechts die Dekretalenordnung im Interesse eines bessern Unterrichts mit Recht ziemlich allgemein verlassen ist. Die von dem Verf. angeführten Gründe werden schwerlich jemanden vom Gegentheil überzeugen. Wie die Lehrbücher von Devoti, Ferrante, Soglia, Tarquini beweisen, steht die römische Praxis einer bessern Systematik nicht im Wege, noch weniger könnten wir einsehen, warum man aus den Vorlesungen des Verfassers die Commentatoren des Dekretalenrechts besser kennen lerne als z. B. in den Lehrbüchern von Phillips, Aichner oder Schulte. Die von De Angelis beliebte Methode bringt vor allen den großen Nachtheil mit sich, daß das kirchliche Verfassungsrecht keine zusammenhängende und grundlegende Behandlung findet. Da es jedoch unmöglich ist, diese für die Gegenwart so wichtigen Fragen zu übergehen, so sieht er sich genöthigt, dieselben an den verschiedensten Stellen einzuschieben oder als Beilagen anzuhängen. Ebenso mißlich ist es für den speziellen Theil des Kirchenrechts, wenn Dinge aus einander gerissen werden, die nothwendig zusammen gehören und Fragen an Stellen vorkommen, wo man sie kaum vermuthen sollte. Einen Hauptübelstand hat der Verfasser selbst beseitigt, indem er sofort auf das erste Buch das dritte folgen läßt, um erst später beim fünften Buche das kanonische Gerichtsverfahren im Zusammenhang darzustellen.

Trotzdem dürfte es dem Verfasser leicht sein, die Dekretalenordnung beizubehalten und doch den Anforderungen der Neuzeit mehr gerecht zu werden, wenn er sich entschließen könnte, die Prolegomena einer gründlichen Umarbeitung zu unterwerfen. Die ältern Kanonisten unterließen es nicht, ihren Commentaren zum Dekretalenrecht sehr ausführliche Prolegomena vorauszuschicken, worin sie die meisten allgemeinen Fragen mit solcher Gründlichkeit behandeln, daß dieselben noch jetzt vielfach mit Nutzen consultirt werden können. Leider begnügt sich der Verfasser mit einer Einleitung, die uns selbst für ein Lehrbuch zu dürftig erscheint.

Bei den einzelnen Titeln haben wir uns zahlreiche Randglossen gemacht. Der Raum gestattet uns jedoch nicht verschiedene treffliche Ausführungen des Verfassers mehr hervorzuheben, und so

müssen wir uns begnügen, einige Ansichten zu registriren, worin wir mehr oder weniger von dem Verfasser abweichen.

Zu den interessantesten Theilen des ersten Bandes gehört unstreitig die Beilage über die Konkordate.[1]) In der historischen Einleitung will der Verf. das Wormser Konkordat als ein eigentliches Konkordat nicht gelten lassen, weil die Kirche darin dem Staate keine Concessionen gemacht habe, was doch wesentlich zu einem Konkordate gehöre. Diese Ansicht des Verfassers scheint uns zunächst mit den historischen Thatsachen nicht zu harmoniren. Schon die gewöhnliche Ueberschrift der päpstlichen Deklaration: Privilegium Passae spricht gegen diese Auffassung; noch mehr aber zeigt der Inhalt, wie der Papst besonders im eigentlichen deutschen Reiche dem Könige wirkliche Concessionen machte. Denn es ist doch gewiß eine Einschränkung der kirchlichen Freiheit in der Wahl der Bischöfe, wenn diese nur in der Gegenwart des Königs geschehen kann, wenn ihm die Entscheidung bei strittigen Wahlen zusteht, wenn selbst die Consekration nicht ganz von der königlichen Zustimmung unabhängig gemacht wird. Damit war den deutschen Königen ein Einfluß auf die Bischofswahlen gesichert, den sie an sich nicht besaßen; also hat er einzig und allein in einem kirchlichen Privileg seinen Ursprung. Selbstverständlich leugnen wir damit nicht, daß die triftigsten Gründe der Billigkeit und Klugheit für eine solche Concession sprechen.[2]) Wenn sodann der Verfasser für ein Konkordat Concessionen von Seiten der Kirche verlangt, so trägt er ein Element in dasselbe hinein, das zwar regelmäßig sich vorfindet, aber nicht nothwendig damit verbunden ist. Ein Konkordat wäre auch dann vorhanden, wenn Kirche und Staat in feierlichen Traktaten sich gegenseitig ihre eigenthümlichen Rechtssphären garantirten, ohne einander Concessionen zu machen. Die auf beiden Seiten in der verbindlichsten Form abgegebenen Versprechungen würden zu einem wirklichen Konkordate genügen, da eine gegenseitige positive Verpflichtung entstünde, welche zu der an sich schon bestehenden neu hinzukäme. Eadem obligatio naturalis aucta vi pacti sagt der Verfasser bei einer ähnlichen Gelegenheit.

---

[1]) L. c. p. 93. seqq.

[2]) Vgl. die ausgezeichnete Darlegung der historischen Thatsachen bei Hefele, Conciliengeschichte V. S. 333. f.

Ehe die schwierige Frage über die rechtliche Natur der Konkordate zur Erörterung kommt, wird der eigentliche Fragepunkt etwas näher bestimmt. Vielleicht ist dies nicht in ganz glücklicher Weise geschehen. Die Frage ist nämlich nicht die, ob nur der Fürst, nicht aber der Papst durch die Konkordate verpflichtet sei, daß auch den Päpsten in den Konkordaten wahre Verpflichtungen auferlegt werden, haben selbst die entschiedensten Vertheidiger der Privilegientheorie nicht in Abrede gestellt. Nur der Grund und die Art der Verpflichtung des Papstes kann Gegenstand der Controverse sein. Läßt der Papst bei den Verhandlungen sich zu Concessionen bestimmen, so gilt auch für ihn der Satz: Principis beneficia decet esse perpetua. Die Konkordate sind ferner jedenfalls päpstliche Gesetze für die betreffenden Länder, der Gesetzgeber ist aber in einem gewissen Sinne auch an seine eigenen Gesetze gebunden. Suarez, De leg. lib. III. cap. 35. Jeder Papst kann ein Versprechen abgeben und damit wenigstens die Verpflichtung der Treue (obligatio fidelitatis) auf sich nehmen. In allen diesen Fällen liegen wahre Verpflichtungen der Päpste vor, doch existiren noch keine Verträge; denn zum Wesen eines Vertrages gehört die Rechtspflicht (obligatio justitiae). Wenn also die Konkordate beide Theile verpflichtende Verträge sein sollen, so muß der Nachweis geliefert werden, daß auch beim Papste eine Rechtspflicht eintrete. Dies ist der Kern der Frage. Nicht um die Existenz irgend einer Verpflichtung des Papstes handelt es sich, sondern um die Art der Verpflichtung[1]).

---

[1]) Der Verfasser sieht in den Konkordaten wahre Verträge. So sehr wir hierin mit manchen Ansichten des Verfassers übereinstimmen, so decken sich unsere Anschauungen mehr mit den trefflichen Ausführungen Finks (De Concordatis. Lovan. 1879), worin eine sehr gemäßigte Vertragstheorie vertheidigt wird. Ein Zugeständniß, welches Palmieri (De R. Pontifice p. 483), sonst ein Anhänger der Privilegientheorie, seinen Gegnern macht, dürfte vielleicht die Brücke zu einer Verständigung bilden. Nach ihm sind die Päpste in Folge der feierlichen beim Abschluß der Konkordate gegebenen Versprechungen durch eine wahre Pflicht der Treue gebunden. Uns scheint es, daß man einen Schritt weiter gehen kann und muß. Ohne Zweifel gibt es außer dem einfachen Versprechen, das nur eine Pflicht der Treue involvirt, auch solche Versprechungen, die unter gewissen Umständen eine wahre Rechtspflicht bedingen. Alle Kriterien nun, welche die Theologen und Kanonisten für eine Rechtspflicht

Im kirchlichen Güterrechte untersucht der Verfasser auch die Frage über das Rechtssubjekt des Kirchenvermögens.[1]) Trefflich weist er die Behauptungen Minghetti's zurück, als ob nur die einzelnen Pfarreien, Diöcesen, Stiftungen oder Korporationen, nicht aber die Gesammtkirche, Rechtssubjekte sein könnten. Ist ja die Universalkirche eine vollkommene, wahrhaft souveräne Gesellschaft, eine solche besitzt aber nothwendig ein wahres Eigenthumsrecht an ihren Gütern, und wie es eine Lächerlichkeit wäre, die einzelnen Gemeinden und Provinzen eines Reiches als Rechtssubjecte anzuerkennen, dagegen dem Reiche die Erwerb- und Besitzfähigkeit abzusprechen, ebenso ist es widersinnig, nur die einzelnen kirchlichen Institute als Rechtssubjekte anzusehen. Obschon wir in diesem Punkte mit dem Verfasser einverstanden sind, so glauben wir doch, daß er auf der andern Seite zu weit geht, wenn er die Universalkirche als das einzige Rechtssubjekt des Kirchenvermögens hinstellt. Nach unserer Ansicht liegt die Wahrheit in der Mitte. Die Universalkirche oder der apostolische Stuhl sind allerdings für eine gewisse Reihe von Kirchengütern, welche der Gesammtheit dienen, wahre Rechtssubjekte, doch daneben ist es ebenso richtig, daß jenes Kirchenvermögen, welches zu speciellen Zwecken bestimmt ist, den einzelnen kirchlichen Anstalten wirklich gehört. Diese Ansicht scheint uns dem natürlichen Rechte

---

des feierlichen Versprechens aufstellen, sind bei den Konkordaten vorhanden. Mithin liegt kein Grund vor, dieselbe zu leugnen. Ueberdies ist es nicht leicht begreiflich, wie eine obligatio fidelitatis im eigentlichen Sinne des Wortes auch auf die Nachfolger übergehen könne, was doch der Wortlaut mancher Konkordate deutlich voraussetzt. Diese Schwierigkeit fällt weg, wenn man eine Rechtspflicht annimmt, die denn in derselben Weise auf den Nachfolger übergeht, wie z. B. das seiner Zeit auf dem Concil von Trient (Sess. XIII et XV) abgegebene Versprechen über den salvus conductus jeden Papst durch eine Rechtspflicht band. Sind aber auf beiden Seiten die abgegebenen Versprechen mit Rechtspflichten verbunden, dann ist die Controverse der Sache nach eher zu Gunsten der Vertragstheorie zu entscheiden. Vgl. Leuren. Forum beneficiale tom. II. p. 262. Dessen Ansicht scheint uns die richtige Mitte zu halten zwischen der reinen Privilegientheorie und jener extremen Vertragstheorie, welche sich zu dem Satze versteigt, der Papst habe für das Object und den Umfang eines Konkordates aufgehört Gesetzgeber (!) zu sein.

[1]) Tom. II. pars. I. p. 104.

und den zahlreichen Stiftungsurkunden besser zu entsprechen. Ferner ist die allgemein als besondere Ausnahme zugestandene Thatsache, wonach der apostolische Stuhl der Eigenthümer des Vermögens der Kapuziner und Franziskaner ist, der beste Beweis für das regelmäßige Recht, nach welchem die übrigen Orden ihr Vermögen selbst besitzen. Wäre sodann die Universalkirche das Rechtssubjekt aller Kirchengüter, so müßte sie auch für alle Verpflichtungen und Schulden der einzelnen kirchlichen Institnte haftbar sein; diese Pflicht existirt aber für die Universalkirche nicht, ebenso wenig, als z. B. ein religiöser Orden in seiner Gesammtheit für die Schulden der einzelnen Klöster oder Provinzen einzutreten hat[1]). Mithin ist auch ein Recht der Universalkirche auf alle Kirchengüter nicht anzunehmen. Endlich sind die Quellen des kirchlichen Rechts und die Zeugnisse der kanonistischen Literatur nnserer Annahme günstiger, als der Behauptung des Verfassers.

Gleichzeitig möchten wir noch einen andern Punkt des Güterrechtes kurz berühren. Ohne Zweifel sind selbst exempte Orden zur Veräußerung von Kirchengütern in bedeutender Quantität nur durch ein apostolisches Indult berechtigt, seitdem durch Urban VIII. die in dieser Beziehung bestehenden Privilegien zurückgenommen worden sind. Dagegen hat der Verf. über die Nothwendigkeit der bischöflichen Erlaubniß bei Veräußerungen von geringem Umfange sich nicht ganz genau ausgedrückt. Wir wollen ihm nicht widersprechen, wenn er im letztern Falle bei nicht exempten Orden und Congregationen und speciell bei den Frauenklöstern den Consens des Bischofs fordert; doch exempte Männerorden können zu dessen Einholung nicht verpflichtet werden[2]). Bei diesen genügt die Zustimmung der competenten Ordens-Obern. Die von verschiedenen Schriftstellern zuweilen angeführten Entscheidungen der römischen Congregationen handeln entweder von Nonnenklöstern oder aber von nicht exempten Orden und bieten daher keinen genügenden Anhaltspunkt, um die Verpflichtung zur Einholung der bischöflichen Erlaubniß auch auf die exempten Männerorden auszudehnen[3]).

---

[1]) Buß, die Gesellschaft Jesu rc. II. S. 1223 entwickelt bei der Besprechung eines konkreten Falles die juristischen Gründe.

[2]) L. c. p. 283.

[3]) Bouix. De jure regul. tom. II. p. 297. — Tamburini, De jure Abbatum tom. III. disp. 13. q. 5. n. 1. seqq.

Unter Berufung auf die Constitution Pius V. „Ad exequendum“ meint der Verfasser, es sei für Ordenspriester, welche an incorporirten Pfarreien die Seelsorge versehen, noch immer die Verpflichtung vorhanden, wenigstens vier Religiosen ihres Ordens bei sich zu haben. Hiebei hat er übersehen, daß später Gregor XIII. diese Zahl auf einen einzigen Gefährten herabsetzte und durch Gewohnheitsrecht kann eine noch größere Milderung eintreten.[1])

Die Erklärung des Dekrets der Propaganda vom 23. März 1863 dürfte doch etwas zu streng sein. Indem die nordamerikanischen und englischen Bischöfe bestimmte Distrikte abgrenzen und darin einzelnen Priestern die Seelsorge übertragen, entstehen noch keine kanonische Pfarreien; denn die betreffenden Priester sind nur die delegirten Gehilfen des Bischofs, welcher der einzige pastor ordinarius in seiner Diöcese ist. Daher besteht für ihn allein und nicht für die Priester der Missionsstationen die strenge Verpflichtung zur Applikation der heil. Messe für das Volk an Sonn- und Festtagen. Für England können wir bezeugen, daß das erwähnte Dekret allgemein in diesem Sinne verstanden und praktisch befolgt wird.[2])

In Betreff der Solemnität der Gelübde folgt der Verfasser jenen Kanonisten, welche dieselbe in die Inhabilität des Religiosen zu gewissen moralischen Handlungen verlegen. Wenn er sich dafür auch auf Suarez beruft, so ist er allerdings nicht der erste,[3]) welcher diese Meinung demselben zuschreibt; doch glauben wir, daß damit die Ansicht des großen Theologen nicht genau wiedergegeben ist. Suarez findet durchaus nicht die Solemnität einzig und allein in jener Inhabilität, vielmehr fordert er außer derselben noch wesentlich ein anderes Element, nämlich die gegenseitige absolute und unwiderrufliche Hingabe, ja er scheint sogar dieser Hingabe die erste und bevorzugte Stelle anzuweisen. Zum Beweise dafür lassen wir einige Belegstellen folgen. Suarez schreibt[4]): In hoc ergo recte procedit prior sententia differentiam constituens inter votum simplex et solemne castitatis, quia votum simplex est sola promissio non conjuncta traditioni, votum autem solemne castitatis

---

[1]) L. c. pars. II. p. 37. — Bouix, De jure reg. tom. II. p. 24. seqq.
[2]) L. c. p. 54.
[3]) Gury-Ballerini, Compend. theolog. moral. tom. I. p. 261. ed 5.
[4]) De relig. tract. 7. lib. II. cap. 7. n. 13.

semper habet aliquam traditionem conjunctam. An einer andern Stelle[1]) gibt er die Gründe an, weßhalb die Gelübde der Scholastiker der Gesellschaft Jesu vor der Bulle Gregors XIII. nur einfache Ordensgelübde gewesen seien: Nam a principio ex duplici capite fuerunt simplicia. Unum est, quia non reddebant personam inhabilem ad matrimonium. Aliud est, quia non erant annexae traditioni omnino perpetuae et indissolubili ex utraque parte religionis videlicet et religiosi, sed tantum ex parte religiosi manente potestate in religione ad dissolvendum vinculum et dimittendum religiosum ex justis causis. Am deutlichsten drückt er wohl in folgenden Worten seine Ansicht aus[2]): Voti religiosi solemnitas in duobus consistit. Unum est, ut traditioni seu oblationi personae religiosae omnino absolutae et ex utraque parte scilicet religionis et religiosi immutabili conjunctum sit. Alterum est, ut habeat vim inhabilitandi personam ad effectus morales supra declaratos; haec enim duo conjunctim necessaria sunt et alterum sine altero non sufficit. Ganz in derselben Weise erklärt er die Solemnität des vierten Gelübdes, welches die Professen der Gesellschaft Jesu ablegen. Dies Gelübde ist ihm deßhalb ein feierliches, weil Papst Gregor XIII. es ausdrücklich als ein solches bezeichnet und „quia eodem tenore in eadem solemni professione hoc votum cum aliis fit.“ Dann fügt er bei: Ejus autem solemnitas eodem modo videtur declaranda, qui in generali voto obedientiae — proportione servata. Nam in hoc voto probabile est, totam ejus solemnitatem consistere in traditione omnino irrevocabili ex utraque parte promissioni adjuncta etc. Als weiteres Element gilt ihm die Inhabilität zu jenen Akten, welche gegen dieses Gelübde wären[3]).

Wenn Suarez die Traditionstheorie zu bekämpfen scheint, so verwirft er nur deren einseitige Auffassung, indem er mit Recht darauf hinweist, unwiderrufliche Hingabe allein könne ihrer Natur nach die mit den drei Ordensgelübden verbundenen Inhabilitäten nicht hervorbringen, sondern dazu sei die gesetzgebende Gewalt der Kirche unbedingt nothwendig.

---

[1]) L. c. cap. 11. n. 2.

[2]) L. c. cap. 14. n. 10.

[3]) De relig. Soc. Jesu lib. VI. cap. 4. n. 38. seq.

Die Theorie von Suarez, wie er sie selbst erklärt, enthält wohl die beste Grundlage zu einer Ausgleichung der verschiedenen Lehrmeinungen. Denn die sogenannte Consekrationstheorie, wenn man ihr anders einen vernünftigen Sinn unterlegen will, muß von der Acceptation einer absoluten Hingabe verstanden werden, und so ist gewiß der hl. Thomas zu erklären[1]). Die Traditionstheorie vertheidigt ohne Zweifel mit gutem Grund in der unwiderruflichen Hingabe ein wesentliches Element der feierlichen Profession und der Solemnität der Ordensgelübde; soll sie aber mit den klaren Aussprüchen der Päpste nicht in unlösbarem Widerspruch stehen, so ist sie dahin zu modificiren, daß die absolute Tradition ihrer Natur nach den Ordensmann zu den bekannten Handlungen nicht unfähig machen kann. Endlich können die mit den feierlichen Ordensgelübden verknüpften Inhabilitäten nicht als ein so nothwendiger Bestandtheil der Solemnität betrachtet werden, daß nicht in Ausnahmsfällen durch päpstliche Dispensation die eine oder die andere wegfallen könnte, ohne die Solemnität gerade ganz aufzuheben[2]); doch schwerlich dürften nach dem Sprachgebrauche der Kirche die drei wesentlichen Ordensgelübde noch als feierliche gelten, wenn alle Inhabilitäten regelmäßig und absolut aufhörten[3]).

Die vom Verfasser vertretene Ansicht, das von einer Gemeinde abgelegte Gelübde lege allen, auch den später lebenden Einwohnern die Verpflichtung des Gelübdes auf[4]), ist nur dann richtig, wenn alle persönlich das Gelübde acceptiren. Wo aber dies nicht der Fall ist, wird allerdings bei Realgelübden wenigstens eine Rechtspflicht auf die Erben des Vermögens übergehen, durch eine rechtmäßige Gewohnheit oder ausdrückliche Bestimmung kann eine gesetzliche Pflicht vorliegen, z. B. einen Fasttag zu halten; aber dadurch entsteht noch nicht die Verpflichtung des Gelübdes. Damit wollen wir nicht in Abrede stellen, daß eine Minorität, welche sich gleich dem ersten öffentlichen Gelübde widersetzt, an dessen Voll-

---

1) Suarez, De relig. tract. 7. lib. 2. cap. 6. n. 18. — Acta S. Sedis, vol. 12. p. 83.

2) Der Verfasser (tom. II. pars II. p. 168) bringt dafür ein interessantes Beispiel aus der neuesten Zeit. Cf. Gury-Ballerini, tom. II. p. 96.

3) Respons. S. Poenit. ad Ep. Lemovic. an. 1820.

4) L. c. pars II. p. 148.

ziehung nicht theilnimmt, durch ihre unlautern Motive, durch ihr ärgerliches Benehmen mehr oder weniger sündigen kann. Doch alles das beweist nicht, daß dieselbe durch ein Gelübde gebunden sei. Dasselbe gilt von einer später lebenden Generation. Um seine Ansicht halten zu können, muß der Verfasser einen von Theologen und Kanonisten allgemein vertheidigten Grundsatz umstoßen, daß nämlich Gelübde rein persönliche Handlungen seien und unmittelbar nur in der eigenen freien Willensentschließung ihren Grund haben können[1]).

Das Gelübde ist wesentlich ein Versprechen gegen Gott, durch welches die Verpflichtung der Treue und Wahrhaftigkeit bedingt ist; die Uebernahme einer solchen Verpflichtung ist aber eine rein persönliche Handlung, so daß ein dritter ohne seine eigene Zustimmung nicht miteinbegriffen werden kann. Denn die Wahrhaftigkeit besteht in der Uebereinstimmung meiner Gedanken mit meinen Worten, die Treue in der Uebereinstimmung meiner Handlungen mit meinen Worten, und wie ich nicht durch die Worte eines andern zum Lügner werde, wenn ich nicht selbst in etwa diese Worte vorbringe, ebensowenig kann mich jemand der Untreue zeihen, wenn meine Thaten nicht mit den Worten eines andern übereinstimmen. Ueberdies kann ein fremder menschlicher Wille mich nur durch die Jurisdictions- oder Dominativgewalt binden; das Gelübde aber als Gelübde ist unmöglicher Weise der Gegenstand eines absoluten Befehls, denn ein absolut befohlenes Gelübde hört eben auf ein Gelübde sein. Also bleibt nur der eigene freie Wille übrig, wodurch ich zu einem Gelübde verpflichtet werden kann. Bei der Annahme des Verfassers stünde endlich nichts im Wege, wenn Eltern für ihre Kinder Gelübde ablegten. Nach den Bestimmungen des kanonischen Rechts haben aber solche Gelübde der Eltern nur dann die Verpflichtung eines Gelübdes für die Kinder, wenn diese persönlich zustimmten[2]). Der Verfasser glaubt einen Beweis für seine Ansicht in der nicht zu leugnenden Thatsache zu finden, daß auch eine Gemeinde als Gemeinde ein Gelübde ablegen könne. Allein der Satz, eine Gemeinde als Gemeinde verpflichtet sich durch

---

[1]) Suarez, De relig. tract. 6. lib. III. cap. 2. lib. IV. cap. 9.

[2]) Decret. Greg. lib. III. tit. 34. cap. 6. Schmalzgruber, lib. III. tit. 34. n. 45 sqq.

ein Gelübde, hat dann seine volle Wahrheit, wenn die gesetzlichen Vertreter, wenn die Mehrheit der Einwohner das Gelübde auf sich nimmt. Damit ist aber die weitere Thatsache nicht ansgeschlossen, daß eine Minorität diesem Entschlusse ihre Zustimmung versagt und nun frägt es sich, besteht für sie die Verpflichtung eines Gelübdes? Der Verfasser beruft sich für die Existenz einer derartigen Verpflichtung auf den Willen der Mehrheit. Leider verwechselt er hier die Verpflichtung des Gesetzes mit der des Gelübdes. Wo es sich um ein Gesetz handelt, kann die Majorität unter Zustimmung der legitimen Obrigkeit der Minorität die Verpflichtung des Gesetzes auferlegen; doch nimmermehr kann eine Majorität einer Minorität die Ablegung eines Gelübdes absolut befehlen.

Endlich haben wir noch einige Desiderien über die äußere Ausstattung des Buches. Vor allem wünschten wir eine größere Uebersichtlichkeit und eine praktischere Einrichtung des Druckes. Wenn der Verfasser bei einer zweiten Auflage sich entschließen sollte, manche überflüssige Aktenstücke wegzulassen, weniger freigebig zu sein mit unbedruckten Seiten, und den in Lehrbüchern so nützlichen Unterschied des Groß- und Kleindruckes anzuwenden, so wäre es ihm leicht die beiden bis jetzt erschienenen Bände in einen einzigen Band zusammenzudrängen. Wie mangelhaft der Druck eingerichtet ist, zeigt namentlich eine Vergleichung mit den ausgezeichneten Kompendien von Aichner und Phillips, die sogar an Reichhaltigkeit des Inhalts nicht viel hinter den Vorlesungen des Verfassers zurückstehen.

Mit dem ziemlich langen Register von Druckfehlern, die wir uns bei der Lektüre notirt haben, wollen wir die Leser nicht behelligen. Einige constant wiederkehrende Incorrectheiten sind wohl kaum mehr als Druckfehler anzusehen.

Durch diese Ausstellungen wollen wir die vielen Verdienste des Werkes nicht schmälern. Mit großem Interesse sehen wir den beiden letzten Bänden entgegen, in welchen das Eherecht und der kanonische Proceß zur Behandlung kommt. Gerade in letzterer Beziehung erwarten wir von dem Verfasser eine gründliche Arbeit, da er als praktischer Kanonist der römischen Kurie die beste Gelegenheit hat, nicht blos eine antiquirte Compilation zu liefern, sondern die kirchlichen Gerichte und ihr Verfahren nach dem geltenden

und in Rom wirklich gehandhabten Rechte der Kirche eingehend darzustellen.

Ditton-Hall. Fr. X. Wernz S. J.

Untersuchungen über den letzten Gewißheitsgrund des Offenbarungsglaubens von Dr. Aloys Schmid, o. ö. Professor der Apologetik und Dogmatik an der Universität München. Ernst Stahl, 1879. 315 S.

De certitudine judicii quo assentitur existentiae revelationis. Thesis dogmatica quam ad gradum licentiati in Theologia ex benigno Illmi et RRmi D. D. L. E. Pie, episcopi Pictaviensis consensu rite et legitime consequendum Pictaviis publice propugnavit Joannes Michael Alfridus Vacant, in Seminario Nanceiensi sacræ theologiae professor. 1878. 147 pp.

1. Die Frage über den letzten Gewißheitsgrund des Offenbarungsglaubens bildet bekanntlich eines der schwierigsten Probleme der Theologie, das von jeher die scharfsinnigsten Denker beschäftigt und besonders in der nachtridentinischen Zeit die mannigfaltigsten Erörterungen und Controversen hervorgerufen hat. Gegenwärtig erweckt zwar die Prüfung der apologetischen Gewißheitsgründe für sich betrachtet im Allgemeinen mehr Interesse als die Frage nach ihrem Verhältnisse zum übernatürlichen Glauben; doch hat auch das bezeichnete Problem in neuester Zeit die Aufmerksamkeit wieder in erhöhtem Grade auf sich gezogen. Herr Professor Schmid, durch theologisches Wissen und dialektische Tüchtigkeit zu solcherlei Untersuchungen ohne Zweifel in hervorragender Weise befähigt, sah sich zur Veröffentlichung einer Monographie über diese Frage vorzüglich durch den Umstand veranlaßt, daß dieselbe nach ihrer geschichtlichen Seite hin noch keine eingehendere Behandlung gefunden hat. Demgemäß entschied er sich für die historisch-kritische Methode, welche jedenfalls das Gute hat, daß sie den Leser mit den verschiedenen Auffassungsweisen und Meinungen bekannt macht und ihn so in den Stand setzt, alle Momente und Schwierigkeiten, welche die Frage bietet, genauer kennen zu lernen und sich durch Abwägung der Gründe und Gegengründe ein allseitigeres, selbständigeres und verläßlicheres Urtheil zu bilden.

Der Inhalt des Buches gliedert sich in vier Abschnitte. Der erste handelt von den apologetischen Gewißheitsgründen (motiva credibilitatis) als Vorbedingungen des menschlichen und göttlichen

Offenbarungsglaubens. „Das apologetische Wissen muß ein auf festen Gründen ruhendes, zweifelloses Wissen sein, wenn ein zweifelloser dogmatischer Offenbarungsglaube sich bilden und erhalten soll“; die verschiedenen Formen des apologetischen Skepticismus, die im Laufe der Zeit aufgetaucht sind, erweisen sich als durchaus unzulässig. Wir können dieses Resultat nur bereitwilligst anerkennen; es scheint uns aber, daß das Urtheil über Ripalda etwas modifizirt werden könnte. Dieser berühmte Theologe huldigt nach der Ansicht des Vf. dem apologetischen Skepticismus als Hauptvertreter einer gewissen probabilistischen Richtung, die da festhält, ein über alles gewisser, übernatürlicher Glaube könne auf blos probable Gründe hin vernünftiger Weise vom Willen befohlen werden, wenn diese Gründe in ihrer Eigenschaft als probable weder selber erkannt noch die ihnen entgegengesetzten probablen Gründe als solche zum Bewußtsein gebracht werden. Nach meiner Ansicht kann Ripalda's Lehre wohl nur in einem ganz uneigentlichen Sinne als skeptisch bezeichnet werden. Es ist nicht richtig, daß jedes probable Wissen einen Zweifel, aber nicht umgekehrt jeder Zweifel ein probables Wissen in sich schließt und demgemäß der Skepticismus sich weiter ausdehnt, als der Probabilismus. Denn einerseits setzt auch der negative Zweifel eine negative Probabilität voraus, — wenn unter zwei entgegengesetzten Meinungen die eine positiv improbabel erscheint, hat der Zweifel ein Ende —, andererseits entspricht der (objektiven) Probabilität von Seite des Subjektes bald der Zweifel, bald die Meinung, und diese letztere kann oft zur subjektiven Gewißheit d. h. zu einer jeden Zweifel positiv ausschließenden Beistimmung sich steigern, wenn nämlich die Probabilität als solche nicht zum Bewußtsein kommt. Mit dem skeptischen Zweifel hat die Lehre Ripalda's streng genommen nichts gemein. Er erklärt ausdrücklich, daß der katholischen Religion evidente Glaubwürdigkeit zukomme, und wenn er lehrt, daß auch unter Voraussetzung einer nur probablen Glaubwürdigkeitserkenntniß ein unvollkommener übernatürlicher Glaubensassens möglich sei, der jeden freiwilligen Zweifel ausschließe, so ist damit noch nicht der an der Möglichkeit einer vernünftigen Gewißheit verzweifelnden Skepsis das Wort geredet. Wir geben indessen gerne zu, daß Ripalda eine nicht in jeder Beziehung haltbare Ansicht vertritt. Zur Milderung des Urtheils muß aber bemerkt werden, daß er die Evidenz

im strengsten Sinne des Wortes versteht und jedes apologetische Wissen, das auch nur für einen unfreiwilligen Zweifel Raum läßt, in die Sphäre der Probabilität verweist. Man wird den von Ripalda hinsichtlich der Kinder und Ungebildeten erhobenen Schwierigkeiten, die gegenwärtig, wo manche wie mit einem Schlage plötzlich in einen neuen, oft sehr glaubensfeindlichen Ideenkreis versetzt werden und darin ganz andere Anforderungen an ihren Geist herantreten sehen, doppelt groß erscheinen, nicht anders entgehen können als durch die Annahme, daß in vielen Fällen die innere Einwirkung Gottes ergänzend eintritt, insoweit die äußere Mittheilung für sich allein unzulänglich ist (vgl. Suarez, De fide, disp. IV. sect. 5. n. 9; Franzelin, De habitud. rat. ad fid. cap. V.), ein Ausweg, den Ripalda selbst einigermaßen andeutet (De Fide div. sect. VI. n. 58). Man fordert für die Kinder und Ungebildeten wenigstens relativ zureichende Gewißheitsgründe; aber was ist ein relativ zureichender „Gewißheitsgrund" objektiv betrachtet?

Der zweite Abschnitt beleuchtet „die apologetischen Gewißheitsgründe in ihrem Wechselverhältnisse untereinander". In gewandter Weise zeigt der Verfasser, daß die apologetischen Gründe, welche der Vernunft als Kriterien des Offenbarungs-, Schrift-, Ueberlieferungs- und Kirchenglaubens dienen, sich zwar in verschiedenen Beziehungen wechselseitig ergänzen und bedingen, aber keineswegs, wie vielfach behauptet wird, in lauter widerspruchsvollen Cirkeln mit dem Charakter von erschlichenen Voraussetzungen sich bewegen. Auch gibt er manche treffliche Winke hinsichtlich der Aufgabe einer wissenschaftlichen Apologetik des Christenthums und der Kirche.

Das Hauptgewicht fällt aber auf den dritten Abschnitt, welcher vom Gewißheitsgrund des menschlichen und göttlichen Offenbarungsglaubens handelt, während der vierte den Gewißheitsgrund der menschlichen und göttlichen Glaubwürdigkeitserkenntniß zum Gegenstande hat. Nach einigen Bemerkungen über das Verhältniß des „apologetischen Glaubwürdigkeitswissens" zum Glauben, sowie über den menschlichen und göttlichen Offenbarungsglauben gibt der Verfasser eine geschichtliche Uebersicht über die verschiedenen Theorien vom Gewißheitsgrunde des göttlichen Glaubens in älterer und neuerer Zeit, die protestantischen sowohl als die katholischen. Jene

verfolgt er durch die verschiedenen Wandlungen vom altprotestantischen Glaubensmysticismus zur rationell-historischen Glaubenstheorie, und dann weiter zum verstandesmäßigen Aufklärungsrationalismus und den über ihn vornehm zu Gericht sitzenden speculativen Vernunftrationalismus, der Theologie und Philosophie in seiner Art miteinander versöhnte, d. h. die erstere in die letztere verflößte oder ihr in der Gefühlssphäre ein dem objektiven Wissen unzugängliches Asyl zuwies, bis endlich seinen an Halbheit leidenden Vermittelungsversuchen von zwei entgegengesetzten Seiten her eine Opposition entgegentrat, hier von Seite des Mythicismus der neuen Tübinger Schule, dort von Seite des neuerwachten positiv-gläubigen Supernaturalismus.

Was die katholischen Theorien betrifft, befaßt sich Sch. am eingehendsten mit den Ergebnissen der Nachscholastik, welche die ererbten Lehransichten „erst eigentlich zu systematischer Ausgestaltung gebracht" und nebstdem verschiedene neue Fragen aufwarf. Unter den neuern Theologen finden nur Hermes, Kuhn, Scheeben und Kleutgen eine besondere Berücksichtigung. Indem der Verf. die verschiedenen Lehrmeinungen einer eingehenden Kritik unterzieht, erklärt er sich schließlich für die „wohlverstandene" Theorie Lugo's, der „die Einsicht gewann, daß weder eine innere Offenbarung noch eine äußere Offenbarung Gottes der letzte Beweg- oder Gewißheitsgrund des göttlichen Glaubens sein könne, sondern nur die Autorität und äußere Offenbarung Gottes, sowie sie uns in gegenwärtigem Lebensstande vorgelegt und erkennbar sind, also nicht mit Ausschluß, sondern mit Einschluß der vernünftigen Glaubwürdigkeitsgründe als Theilgründen desselben". Die Wahrheit dieser Theorie ergibt sich dem Verf. „auf dem Wege eines indirekten, apagogischen Beweises; denn alle gegentheiligen Annahmen erweisen sich sammt und sonders als unmöglich", während Lugo's Theorie allen Anforderungen genügt und insbesondere im Stande ist, der Uebernatürlichkeit und Göttlichkeit des Glaubens volle Rechnung zu tragen. Der Verf. glaubt jedoch die Lehre des berühmten Theologen in einer Hinsicht weiter führen zu sollen. Während nämlich Lugo behauptet, der Glaube habe nebst der Offenbarung die göttliche Auktorität oder die göttliche Wahrhaftigkeit (im prägn. Sinne, mit Einschluß der Untrüglichkeit) zum letzten Motive, diese aber

sei unmittelbar gewiß und für manche evident, lehrt der Verf. die Nothwendigkeit einer eigentlichen Vermittelung durch Vernunftgründe, welche die streng zwingende Evidenz ausschließe. „Lugo hielt dafür, dieser Glaube, insbesondere der Glaube an die Allwahrhaftigkeit Gottes, bestehend in dem Urtheile: Gott ist allwahrhaftig, könne unmittelbar durch Vergleichung des Subjekts- und Prädikatsbegriffes (immediate ex terminis) oder mittelbar von der Gottheit aus (mediate ex deitate) seine Gewißheit auf leichtere Art (facilius) erlangen, als mittelbar von den Geschöpfen aus (mediate ex creaturis), und zwar für die höchstgebildete, philosophische Vernunft eine schlechthin evidente Gewißheit, so daß er nur im uneigentlichen, äquivoken Sinne Glaube heißen könne; doch will er gegen diejenigen, welche eine schlechthin evidente Gewißheit für unerschwinglich halten, keinen großen Kampf beginnen. In jeder dieser beiden Beziehungen bedarf die Theorie Lugo's einer Aus- und Weiterbildung. Der göttliche Glaube an die Allerkenntniß oder Allwissenheit Gottes kann nur Gewißheit haben, wenn sie als eine Vollkommenheit des absoluten Wesens aus der teleologischen Weltordnung und sofort als ein Moment der planentwerfenden, allordnenden Weisheit Gottes erwiesen worden ist. Der göttliche Glaube an die Allwahrhaftigkeit Gottes kann durch unmittelbare Vergleichung des Gottes- und Wahrhaftigkeitsbegriffes oder durch den Mittelbegriff der allvollkommenen Gottesnatur seine Gewißheit nur erlangen, wenn sie eine dem Allvollkommenen zukommende Vollkommenheit ist. Da aber selbst die höchstgebildete, philosophische Vernunft nur einen moralisch zwingenden Beweis hiefür aufzubringen vermag, so ist jener Glaube nicht blos ein uneigentlicher im äquivoken Sinne so zu nennender, weil unfreier Autoritätsglaube, sondern ein eigentlicher, weil specificativfreier" S. 261 f.

Es scheint mir, daß die Lehre Lugo's in der Darstellung des Verfassers wegen der verschiedenartigen Terminologie und des Strebens nach Kürze nicht ganz klar genug hervortrete. Wenn uns gesagt wird, der Glaube an die Autorität Gottes sei Autoritätsglaube, ohne ein positiver Glaube zu sein, könne jedoch im Falle der Evidenz nur im uneigentlichen, äquivoken Sinne Glaube heißen (S. 261); der Glaube an die Thatsache der Offenbarung sei positiver Glaube, ohne Autoritätsglaube zu sein; aus beiden zusammen endlich entstehe ein positiver Autoritätsglaube (S. 170),

so hören wir eben die Sprache des Verfassers, und nicht die des alten Theologen. Unter Glauben im eigentlichen Sinne (fides) versteht Lugo den Zeugnißglauben. Die überzeugungsvolle Annahme der göttlichen Auktorität will er nicht so sehr Glaube als Princip des Glaubens genannt wissen (prior assensus non tam est fidei quam principii fidei); er bemerkt aber ausdrücklich, daß dieser Assens ungeachtet der ihm zuweilen eigenen Evidenz als Glaubensprinzip eine Bethätigung des freien Willens erheische[1]. Die Zustimmung zur Offenbarungsthatsache (assensus semper obscurus sed certus) nennt er einen actus credendi; den Glauben an die geoffenbarte Wahrheit dagegen bezeichnet er vorzugsweise als actus fidei. Der Verf. ist sicher berechtigt, einen zwar gewissen, dabei aber freien Assens Glauben (im weitern Sinne, actus credendi, nicht actus fidei) zu nennen; es ist jedoch kaum zuläßig, die Ueberzeugung von dem Vorhandensein der göttlichen Auktorität als einen eigentlichen Auktoritätsglauben zu bezeichnen; denn unter eigentlichem Auktoritätsglauben versteht man die Annahme einer Wahrheit auf Grund der äußern Bezeugung, also eine Ueberzeugung, für welche die Auktorität das Motiv, nicht aber den direkten Gegenstand bildet. Der Glaube an die Offenbarung kann wohl nur brachylogisch „positiver Glaube" (= Glaube an die positive Offenbarung) genannt werden. Soviel von der Terminologie. Was die Lehre selbst betrifft, kann nach Lugo die Wahrhaftigkeit von Gott entweder absolut ausgesagt werden, oder bedingungsweise. In ersterer Weise kann die Existenz der göttlichen Wahrhaftigkeit ebensowenig ohne Vermittelung behauptet werden, wie das Dasein Gottes überhaupt; dagegen setzt das conditionelle Urtheil: Wenn Gott existirt, so ist er wahrhaftig, nichts anderes voraus, als die unmittelbare Vergleichung der Begriffe. Nun scheint aber eine derartige conditionelle Annahme der göttlichen Auktorität hinzureichen, um als Theilmotiv des Glaubens zu gelten, wenn andererseits die Thatsache der Offenbarung mit Gewißheit erkannt wird.

---

[1]) Qui quidem actus (quo credimus incarnationem), quatenus tendit ad asserendam veracitatem de Deo, non est semper obscurus, sed aliquando evidens, totus tamen est supernaturalis, totus elicitus ab habitu fidei . . . et denique totus ille actus elicitur ex imperio voluntatis inclinantis per piam affectionem ad inhaerendum toti illi objecto super omnia objecta. De fide disp. 1. n. 104.

So ergibt sich z. B. die Wahrheit der Menschwerdung einfach aus diesen zwei Principien: si Deus loquitur, dicit verum, et Deus de facto loquitur et dicit incarnationem factam. Demgemäß, meint Lugo, löst sich die Schwierigkeit, welcher Hurtado durch das nachmalige Abstrahiren von den vorausgegangenen Beweisen zu entgehen suchte, leichter dadurch, daß man leugnet, die überzeugungsvolle Annahme der Wahrhaftigkeit Gottes, wie sie zur Begründung des Glaubens erforderlich ist, stütze sich auf eine von den Geschöpfen ausgehende Beweisführung; sie kann anderswoher geschöpft werden, insoferne es nämlich nach Erfassung des Subjekts- und Prädikatsbegriffes unmittelbar einleuchtet, daß Gott nur Wahres kundthue, wenn er thatsächlich spricht. So Lugo. Es ist nun allerdings richtig, daß wir von den Geschöpfen ausgehen müssen, um die in Frage stehenden Begriffe zu entwickeln, aber soviel ist gewiß, daß wir von allen Beweisen, welche die thatsächliche Abhängigkeit der Welt von einem göttlichen Wesen bestätigen, ganz absehen und sogar die Zweckordnung in der Natur in Frage stellen, aber dessenungeachtet zur klaren Einsicht gelangen können, daß dem allervollkommensten Wesen, insofern es existirt, eine unbedingte Auktorität zukommen müsse. Will man dagegen geltend machen, daß auch die Begriffsentwickelung in unserem Falle von einer eigentlichen Beweisführung abhänge, so wird man Lugo doch wenigstens darin beistimmen müssen, daß jene Einsicht für viele wahrhaft evident sei, daß niemals jemand gezweifelt, ob Gott, wenn er spricht, nur Wahres rede, und daß gerade die Ungebildeten am allerwenigsten daran zu zweifeln im Stande seien.

Eine andere Frage ist nun freilich diese, ob die Behauptung Lugo's betreffs der Zulänglichkeit eines vorläufigen bedingten Assenses wirklich stichhaltig sei. Nach meiner Ansicht ist sie nur theilweise richtig. Motiv des Glaubens kann selbstverständlich nur die als wirklich existirend erkannte Auktorität Gottes sein. Wird nun abgesehen von der Offenbarungsthatsache die göttliche Auktorität nur bedingungsweise anerkannt, so kann die Erkenntniß ihrer Wirklichkeit durch die Offenbarungsthatsache keine größere Gewißheit haben, als diese selbst hat. Nur wenn ich *evident* erkenne, daß ein Wesen geredet, dem *absolute Vollkommenheit* zukommt (die mehr oder weniger unbestimmte Gotteserkenntniß würde nicht genügen), nur dann kann ich durch Begriffsvergleichung auch evident

erkennen, daß darin eine unbedingte Auktorität sich kundgethan. Es ist aber ganz unzulässig, dem Assense zur göttlichen Auktorität eine größere Evidenz beizumessen, als der Erkenntniß der Offenbarungsthatsache, insoferne die Wirklichkeit der erstern nur aus der letztern und nicht anderswoher erkannt wird. In dieser Hinsicht bedarf somit die Lehre Lugo's wirklich einer genauern Bestimmung. Hierin sind wir mit dem Verf. ganz einverstanden. Näher auf die Würdigung seiner „Aus- und Weiterbildung" der Lugonischen Lehre einzugehen, ist hier nicht der Platz. Eine Bemerkung über die ganze von ihm vertretene Theorie können wir uns jedoch nicht versagen. Das Motiv des göttlichen Glaubens muß, wie Lugo selbst lehrt, in den Glaubensakt in gewisser Weise einbegriffen werden, insoferne ich nämlich mit demselben Akte, mit dem ich die geoffenbarte Wahrheit als solche bejahe, implicite auch die göttliche Auktorität und das Faktum der Offenbarung bejahe, und diese letztern mit derselben Gewißheit festhalten muß, wie die geoffenbarte Wahrheit, wenn sie auch vorläufig durch distinkte Akte erfaßt werden. Nun wird aber kein Mensch zu behaupten wagen, daß der freie, aus dem habitus fidei entspringende assensus super omnia sich nicht blos auf die göttliche Auktorität und die Offenbarung für sich, sondern auch auf die apologetischen Gründe erstrecken müsse, durch welche sie dem Geiste zugänglich werden, was nach meinem Ermessen nothwendig der Fall sein müßte, wenn als Motiv des Glaubens Auktorität und Offenbarung mit den vernünftigen Glaubwürdigkeitsgründen als Theilgründen desselben betrachtet werden. Es kann ja geschehen, daß meine dermalige Erfassung jener beiden Principien des Glaubens nur auf relativ zureichende Glaubwürdigkeitsgründe sich stütze und daß ich diese später unbeschadet des Glaubens zum Theil fallen lasse und andere suche, während das eigentliche Motiv des göttlichen Glaubens jederzeit und für Alle dasselbe bleiben muß. Daraus folgt, daß sie mehr als Vorbedingungen, denn als Theilgründe des Glaubens angesehen werden können.

Die scharfsinnigen Erörterungen des Verfassers behalten indessen immer ihren Werth, mag man die von ihm vertretene Theorie acceptiren oder nicht. Seine Monographie ist nach meinem Urtheile eine sehr gediegene Leistung. Sie empfiehlt sich auch abgesehen

von den Erörterungen, ganz besonders durch die in ihr niedergelegte geschichtliche Darlegung.

2. Der Verfasser der zweiten oben angezeigten Monographie hat seine Aufgabe viel enger begrenzt. Er handelt von der Natur der Gewißheit, welche dem die Existenz der Offenbarung bejahenden Assense zukommt. Wie entsteht diese Gewißheit? ist die Glaubwürdigkeit der Offenbarungsthatsache evident? In welchem Sinne ist sie evident? Wie kann eine eigentliche Gewißheit zu Stande kommen, insoferne dieselbe durch den Einfluß des Willens bedingt ist? Um sich zur richtigen Beantwortung dieser und ähnlicher Fragen den Weg zu bahnen, holt der Verf. ziemlich weit aus, indem er eine Menge philosophischer Vorfragen über das Urtheil, über die Quelle der Falschheit und Wahrheit des Urtheils, und über das Princip der Gewißheit des Urtheils erörtert. In Betreff der Gewißheit unterscheidet er eine evidentia necessitans und eine evidentia mere infallibilis; letztere unterscheidet sich von der erstern dadurch, daß sie die Unmöglichkeit des Irrthums verbürgt, ohne die Beistimmung von Seite des Geistes zu erzwingen. Hierin kann Referent dem Verf. nicht widersprechen; er glaubt auch seinerseits eine Evidenz im engern und weitern Sinne unterscheiden zu müssen und kann es nicht billigen, daß man die Evidenz, insoferne sie im strengen Sinne des Wortes als eine den Geist sofort zur Zustimmung nöthigende Offenbarung der Wahrheit verstanden wird, als allgemeines Motiv der Gewißheit bezeichnet. Dagegen müssen wir die Ansicht des Verfassers über die Ausdehnung der Abhängigkeit des urtheilenden Verstandes von der Willensbethätigung entschieden verwerfen. Er stellt z. B. die These auf: Voluntas libera vel necessaria aut saltem appetitus videtur esse principium imperativum omnium judiciorum nostrorum (S. 12). Ferner die These: Stanti ipsa evidentia necessitante, nisi voluntas assensum jubeat vel intellectum veritati applicet, intellectus manet indeterminatus (S. 32). Der Beweis für diese Behauptungen soll darin liegen, daß der Intellekt als ein innerlich unfreies Vermögen über die evidenten Wahrheiten fortwährend urtheilen müßte, wenn er nicht von den Bestimmungen des Willens abhängig wäre. Allein gibt es denn nicht mancherlei Bedingungen und Anregungen, die ganz unabhängig vom Strebevermögen die Verstandesthätigkeit in wechselnder Weise beeinflussen, und oft geradezu gegen

den Willen die Richtung der Aufmerksamkeit bestimmen? Wenn die zwingende Evidenz in Betreff einer Wahrheit aktuell im Geiste sich einstellt, was aus verschiedenen Gründen geschehen kann, so ist das Urtheil unvermeidlich; der Wille kann es nicht hindern. Oder ist denn das Erkenntnißvermögen von so inerter Natur, daß es niemals von dem ihm eigenen Objekte allein zur Thätigkeit angeregt werden kann?

Was die Frage über die Evidenz der Glaubwürdigkeit der Offenbarungsthatsache anbelangt, erklärt der Verfasser mit Unterscheidung des doppelten Sinnes, in welchem die Glaubwürdigkeit genommen wird, die Wahrheit der Offenbarung an sich betrachtet habe nicht eine zwingende Evidenz, wohl aber eine infallible. Den scheinbaren Widerspruch zwischen den ältern Theologen, welche die Evidenz der Offenbarungsthatsache gewöhnlich leugneten, einerseits, und den neuern, welche großentheils dafür einstehen, andererseits, beseitigt der Verfasser durch den Nachweis, daß jene im Gegensatze zu diesen nur die zwingende Evidenz im Auge hatten. Es läßt sich indessen nicht leugnen, daß manche neuere Autoren sich etwas unvorsichtig ausdrücken, indem sie eine Definition aufstellen, die nur auf die Evidenz im strengen Sinne paßt und gleichwohl den objektiven Grund aller und jeder Gewißheit unterschiedslos in der Evidenz erblicken.

Die Glaubwürdigkeit im andern Sinne, nämlich als Pflichtmäßigkeit der Zustimmung verstanden, wird vom Verf. unter Voraussetzung der erforderlichen Bedingnisse mit Recht als zwingend evident bezeichnet; ob aber seine Beweisführung durchweg haltbar sei, möchte ich bezweifeln. Er stellt z. B. den paradoxen Satz auf: Etsi in intellectu evidentia obligationis credendi nullo voluntatis conatu unquam obnubiletur, quoad assensum tamen veritati Revelationis praestandum, intellectus a voluntate ita pendet, ut ex imperio voluntatis factum Revelationis falsum nonnunquam appareat etc. (p. 133). Wie der Geist die Pflicht zu glauben evident erkennen und gleichzeitig die Thatsache der Offenbarung für falsch zu halten im Stande sein soll, läßt sich absolut nicht begreifen. Wenn der Verf. zur Rechtfertigung seiner Behauptung sich auf die unleugbare Schuldbarkeit des Unglaubens unter Katholiken beruft, so vergißt er, daß eine Pflicht an und für sich nicht geradezu von zwingender Evidenz sein müsse, um die

Nichterfüllung als schuldbar erscheinen zu lassen, und daß man eine an sich gewisse Pflicht schuldbarer Weise in Zweifel ziehen könne, indem man mala fide die nothwendige Untersuchung unterläßt und sich durch Gegengründe zu beruhigen sucht, d. h. die zwingende Evidenz im Geiste freiwillig nicht aufkommen läßt.

Welches ist nun die Quelle der Gewißheit, welche dem Glauben an die Offenbarungsthatsache zukommt? Diese Gewißheit kann, wie der Verf. bemerkt, nicht formell in der Gnade oder im Willen ihren Grund haben, wiewohl beide zur Erzeugung eines freien übernatürlichen Glaubensassenses concurriren müssen; sie beruht vielmehr auf der Evidenz; da aber diese keine nöthigende ist und die Zustimmung des Intellektes nur durch den Einfluß des Willens herbeigeführt werden kann, so frägt es sich weiter, wie man sich diesen Einfluß zu denken hat. Der Verfasser meint, der Verstand werde durch den Willen befähigt etwas zu sehen, was ihm früher entging, in analoger Weise, wie das sinnliche Sehvermögen mittelst des Accomodationsapparates in Stand gesetzt wird, die entsprechende Thätigkeit auszuüben. Wir hätten also eine physische Einwirkung auf die Befähigung des Verstandes von Seite des Willens, — eine Erklärung, die wohl kaum annehmbar ist und nach den Ansichten des Verfassers erst recht nicht genügt, da er behauptet, daß der Verstand auch der nöthigenden Evidenz gegenüber aus sich indeterminirt bleibt. Die sog. infallible Evidenz muß dem Geiste bereits gegenwärtig sein, wenn der Wille den Akt der mit Gewißheit verbundenen Zustimmung bewirkt, weil sonst sein Einfluß nur in blinder Weise sich geltend machen könnte; ist aber diese Evidenz einmal vorhanden, so bedarf es keiner weitern Manifestation der Wahrheit, bezw. keiner neuen und erhöhten Einsicht, um eine freie und nichtsdestoweniger gewisse Zustimmung zu ermöglichen. Es kommt nur darauf an, daß der Geist das Gewicht der erfaßten Gewißheitsgründe gebührend anerkenne und jeden Zweifel als unvernünftig abweise, wozu er in vielen Fällen sich frei entscheiden kann, und zwar in dem Grade, daß die Festigkeit und Intensität der Zustimmung von der Beschaffenheit der Evidenz gar nicht abhängt, wenn nur das Ausgeschlossensein der Möglichkeit eines Irrthumes hinreichend verbürgt ist. Das Wie dieser Beeinflussung des Verstandes durch den Willen ist freilich schwer zu

erklären und wir verargen es dem Verf. keineswegs, wenn er schließlich bemerkt, daß er nicht weiter darauf eingehen wolle.

In französischen und belgischen Zeitschriften wurde das Werkchen sehr günstig besprochen, wie uns scheint, nicht unverdienter Weise; es enthält manche interessante Erörterungen, wenn auch nicht alle Resultate vollkommen befriedigen. Besondere Anerkennung verdient die Klarheit und Umsichtigkeit der Behandlung, sowie das Bestreben, die Gegensätze verschiedener Lehrmeinungen soviel als möglich auszugleichen[1]).

Innsbruck. Wieser S. J.

Das Alte Testament und die christlichen Grundlehren in Kanzelvorträgen dargestellt von Dr. M. Breiteneicher, geistl. Rath und Pfarrer, 2 Bde. I. B. XVI. S. 546. II. Bd. XVI. S. 526. 8.° Manz. Regsbg.

Zuweilen kann man von Geistlichen, die längere Zeit in einer Gemeinde als Seelsorger wirken, die Klage hören, daß sie in Betreff der Wahl des Predigtstoffes in Verlegenheit kommen. Diese Klage ist jedenfalls unbegründet, weil der Stoff der christlichen Heilslehre unerschöpflich ist. Allerdings soll der christliche Homilet das „Evangelium predigen,“ allein es existirt kein Gebot, unter Evangelium die evangelische Sonn- oder Festtagspericope zu verstehen. Möchte man sich heutzutag doch mehr an die löbliche Sitte gewöhnen, einen ganzen Cyclus von Predigten zu halten. Zu empfehlen sind namentlich dogmatische (katechetische), und apologetische Vorträge; auch für liturgische Materien hat das christliche Volk mehr Sinn und Empfänglichkeit, als man vielfach voraussetzt. Noch größer ist die Empfänglichkeit des Volkes für eine Predigtgattung, die leider in unserer Zeit allzusehr vernachlässigt ist — ich meine biblische Predigten. Und doch ist kein Thema für Predigten durch die kirchliche Tradition so sehr sanctionirt, wie der Inhalt der hl. Schrift. Die Folianten der Kirchenväter sind vielfach aus Homilien über biblische Bücher zusammengesetzt. So ist z. B. die herrliche Erklärung des hl. Chrysostomus über die Genesis aus lauter Homi-

[1]) Dasselbe Bestreben tritt auch in einer andern empfehlenswerthen Dissertation des Verfassers (De nostra naturali cognitione Dei, Nanceii Vagner, 1879) zu Tage; es scheint mir aber, daß das Verlangen, die Cartesianer weiß zu waschen, manchmal etwas zu weit geht.

lien entstanden, die der Heilige zu Constantinopel in einer Fastenzeit über das 1. Buch der hl. Schrift gehalten hat. Durch das ganze Mittelalter bis in die neuere Zeit war es an den Domkirchen und Collegiatstiften Sitte, daß der Canonicus theologus dem Volke der Reihe nach ein Buch der hl. Schrift nach dem anderen von der Kanzel aus erklärte. Auf diese Weise sind noch vom hochseligen Trierer Bischof Dr. Eberhard seine berühmten „Homiletischen Vorträge über die Bücher Mosis" entstanden (45 Vorträge über die Genesis und 33 über die 4 anderen Bücher). Das Erscheinen der Predigten über das Alte Testament von Dr. Breiteneicher habe ich begrüßt, weil in diesem Fach die vorhandene Literatur gewiß noch lückenhaft genannt werden muß. Die genannten Kanzelvorträge erstrecken sich über das ganze Alte Testament, und können sich deßhalb nur über einzelne Punkte desselben verbreiten. Die 36 Predigten des I. Bandes befassen sich hauptsächlich mit der Genesis; nur die 6 letzten sind dem Exodus entnommen. Der II. Band enthält 38 Predigten, welche aus allen übrigen Büchern der hl. Schrift bis zu den Büchern der Makkabäer entnommen sind. Vier Themate sind dem Buch Josua, vier dem Buch der Richter und eines dem Buch Job entlehnt. Die übrigen folgen sich also: Heli und Samuel, Sauls Erwählung und Verwerfung, Davids Schleuder und Harfe, Davids Fall und Buße, der israelitische und christliche Gottesdienst, Psalterium und Rosenkranz, vier Steine in der Krone Salomons, vier fromme Könige von Juda, Zerstörung Jerusalems und Exil in Babylon, Tobias und Susanna, vierfache Zierde der Jünglinge zu Babylon, Elias und die letzte Zeit, Judith und Esther, Esdras und Nehemias, die Makkabäer und die streitende Kirche, der Messias als Erlöser (Jesaias), der Messias als Bundesstifter (Jeremias), der Messias als Hirt (Ezechiel) der Messias als König (Daniel) die vier großen Propheten an der Krippe zu Bethlehem, das messianische Zeugniß der 12 kleinen Propheten, die Bibel und ihre Zeugen. Es läßt sich nicht verkennen, daß die Auswahl interessanter Themate mit Geschick getroffen ist. Wenn jeweils vom Sonn- oder Festtagsevangelium aus eine Brücke auf diese alttestamentlichen Gegenstände geschlagen wird, so kann es nicht ausbleiben, daß derartige Uebergänge gezwungen sind; ähnlich verhält es sich ja auch bei den katechetischen Predigten von Zollner. Es ist mir zwar weniger darum zu thun, die homiletische Seite an unserem Buch zu

besprechen, ich möchte vielmehr die Sache selbst, den Gegenstand der Predigten ins Auge fassen. In ersterer Beziehung kann ich jedoch nicht unterlassen, darauf hinzuweisen, daß gegen das Gesetz der Einheit sehr oft gefehlt ist. Folgende Ein- und Abtheilungen mögen dies zeigen: VI. Ist der Sündenfall eine unleugbare Thatsache? Wie war das Gebot, an das sich der Fall knüpfte? VII. Die Einwürfe gegen die Erbsünde und die Einheit des Menschengeschlechts. IX. Einige Fragen über die Schöpfungslehre und Erschaffung des Menschen. XI. Verführung des ersten Menschen, und die schlimmen Folgen der Sünde. Besser wäre doch hier die Ankündigung gewesen: Veranlassung und Folgen der Sünde. XVII. Beweise für die Sündfluth und Noe ein prophetisches Vorbild. XIX. Noe's Segen und Fluch und der Thurmbau zu Babel. XXIV. Abrahams Charakter und seine Begegnung mit Melchisedech. XXV. Bund Gottes mit Abraham und Abraham als Stammvater und Fürbitter 2c. 2c. Aehnlich ist in den Unterabtheilungen gefehlt worden. Hiemit soll jedoch nicht gesagt sein, daß genannte Predigten unbrauchbar sind; das beigebrachte Material kann unter anderen Eintheilungsprincipien ganz gut verwerthet werden. Wir wollen auch nicht leugnen, daß das Gesetz der Einheit bei Homilien über die hl. Schrift nicht so leicht gewahrt werden kann, wie bei anderen Predigten.

Was nun die sachliche Seite betrifft, so bietet der 2. Band wenig, das beanstandet werden müßte, was eben daher kommt, daß dort der Verfasser sich mehr auf dem Boden der hl. Geschichte selbst hält. Gefreut hat mich u. A., daß die vierte Danielische Monarchie auf das griechische Reich und nicht auf das römische gedeutet wird. Auch im ersten Theil ist Vieles recht lobenswerth, wie z. B. die apologetischen Predigten, die vorausgeschickt werden. In denselben sind manche recht passende und packende Kernsprüche von Heiden, Philosophen, Dichtern, Naturforschern eingestreut. Einzelne Eintheilungen sind auch recht gut, z. B., das Dasein Gottes beweist die Geschichte vor uns, die Natur um uns, und der vernünftige Geist in uns. Gut ist die Predigt über den Glauben und Manches aus der Schöpfungslehre z. B. S. 133, 135 und 140. Gut ist was über die Schlange nach Bossuet bemerkt ist (S. 162). Auch aus den Vätern sind manche recht gute Stellen entlehnt, z. B. von Athanasius über das Opfer Adams S. 192. Sehr gut sind Kain

und Abel als Vorbilder geschildert; sehr gut ist das über die Völkertafel Gesagte (S. 302), ferner die Predigt über die Frage, warum Gott das Heidenthum zugelassen (309—11). Sehr gut sind die Beweise für die Sündfluth aus den Sagen der Völker. Namentlich ist auch das ein Vorzug an dem Werke, daß von biblischen Personen und Sachen immer auch die vorbildliche Bedeutung hervorgehoben wird.

Das eine oder andere Thema ist nicht populär, ein anderes nicht eingehend genug behandelt. So z. B. wird die Nothwendigkeit der Offenbarung bewiesen durch die Abstammung der Wahrheit, durch den Ursprung der Sprache und durch die Thatsächlichkeit der Religion. Es ist nicht möglich in einem Theil einer Predigt die Einheit des Menschengeschlechts zu beweisen durch die Naturforschung, durch die Verwandtschaft der Sprachen und durch die Geschichte, obgleich recht interessantes Detail beigebracht ist. Vor Allem aber hätte der Verf. bei Berührung profanwissenschaftlicher Fragen mit mehr Umsicht zu Werke gehen sollen. Vielleicht ist es auch schon eine Zeit her, seitdem die Predigten auf der Domkanzel zu München gehalten worden sind, so daß die Wissenschaft unterdeß fortgeschritten ist. Vielleicht mochte damals noch Herschel's Ansicht von einem dunkeln und festen Sonnenkörper Anklang finden, heute darf man aber nach den Resultaten der Spectralanalyse und nach dem Erscheinen des Werkes von P. Secchi über die Sonne solche veraltete Meinungen nicht mehr vertheidigen.

Unrichtig ist auch, daß Ägyptens Monumente nicht über 2400 Jahre vor Christus hinaufreichen. Sätze von Marcel de Serres über das Licht, wie: „Die heil. Schrift hat das Ergebniß der neueren Entdeckungen vorher gewußt," möchte ich nicht unterschreiben. Ebenso wenig können folgende Behauptungen gebilligt werden, am ersten Tag sei das Gesetz der Rotation, am zweiten das der Gravitation und am dritten die Urgebirge erschaffen worden. Oxus und Jaxartes gehören nicht zu den Paradieses-Strömen (S. 146); auch die typische Erklärung der Ströme und der Bäume im Paradies hat nicht befriedigt. Die angeblichen Beweise für vorsündfluthliche Industrie S. 208 sind sehr bedenklicher Art. Unglaublich und unrichtig ist manches über die Sündfluth Gesagte, so z. B. über deren physicalische Universalität, über Zusammenbringen und Ernähren

der Thiere rc.; auch die Beweise für die Sündfluth aus der Geologie sind nicht stichhaltig, denn die biblische Fluth ist mit dem Diluvium der Geologen nicht identisch. Auch die Behauptung, daß die vorsündfluthlichen Menschen kein Fleisch gegessen haben, ist mindestens sehr problematisch. Noe soll China gegründet haben!? Was über Sprachen- und Völkereinheit, sowie über deren Theilung beigebracht wird, ist doch nicht genügend. Das Heidenthum in seinen Lichtseiten, seine praeparatio evangelica sollte ausführlicher geschildert werden. Wenn man in den ersten Worten der hl. Schrift, in bereschith bara, je in den drei ersten Buchstaben auch die Anfangsbuchstaben der Wörter finden will, die Vater, Sohn und Geist bedeuten, so ist dies einfach gelehrte Spielerei, die nicht auf die Kanzel paßt. Einzelne Uebersetzungen und etymologische Ableitungen, die freilich wiederum nicht auf die Kanzel gehören, sind verunglückt, so z. B. Janus vom hebr. jain, Nimrod soll „Held" heißen, während doch das Wort bedeutet: wir wollen uns empören. Die Typik der Arche ist wohl richtig, aber soll das dreimalige Aussenden der Taube eine dreifache Geistessendung bedeuten, deren letzte noch zu erwarten steht? Ist der Regenbogen eine Verbindung von Licht und Nässe? Können seine beiden Endpunkte die beiden Naturen in Christo symbolisiren? Auch die Typik der Farben geht viel zu weit. Aehnlich sind die Grenzen einer besonnenen Typik beim Opfer Abrahams (S. 371 und 72), das gewiß typischen Charakter hat, überschritten. Diese Reihe könnte noch fortgesetzt werden, allein die ausgehobenen Beispiele sollen genügen, um zu zeigen, daß der ganze Inhalt der Kanzelvorträge füglich nicht unterschiedslos überall einfach nachgepredigt werden kann. Dies soll aber auch nicht der Zweck von gedruckten Predigten sein, sondern dieselben sollen einfach als Materialiensammlung für Andere dienen, wobei nach der besonderen Individualität und für bestimmte Zwecke das Eine oder Andere ausgewählt und wieder verschieden verarbeitet wird. Von diesem Gesichtspunkt aus bietet das Werk für Prediger und für Alle, welche über das Alte Testament sich besser unterrichten wollen, recht viel Brauchbares.

Münster. Dr. Schäfer.

De re metrica Hebraeorum disseruit P. Gerardus Gietmann S. J. Freiburg bei Herder, 1880, 135 S.

P. Gietmann's Schrift enthält zunächst eine ausführliche Darlegung der von ihm angenommenen metrischen Regeln der Hebräer, bestimmt alsdann das Versmaß aller poetischen Bestandtheile des alten Testamentes[1]), wobei er stets angibt, wie die hierbei entstehenden Schwierigkeiten ausgeglichen werden können, und schließt mit der vollständigen lateinischen Transcription von 96 biblischen Liedern. Der hochwürdige Verfasser ist zwar mit den in meiner biblischen Metrik aufgestellten Principien einverstanden, befolgt aber theilweise eine andere Methode der Silbenzählung und gelangt daher zu vielfach abweichenden Resultaten.

Mit Recht mißbilligt der Verfasser, daß ich einigemal gesteigerte Vortonsilben in verflüchtigte umgewandelt habe, eine Licenz, welche schon in meinem Supplementum als unzuläßig zurückgenommen ist. Auch gegen die ausnahmsweise Betonung der Halbvokale erhebt er den beachtenswerthen Einwand, ein solches Auskunftsmittel sei in dem an vollen Vokalen weit reicheren Hebräisch weniger berechtigt oder entschuldigt, als im Syrischen. In der That scheint es mir jetzt möglich, betonte Halbvokale auf die erste Tonsilbe eines mit zwei Accenten versehenen Wortes zu beschränken, wie ich bald nachzuweisen gedenke. Dagegen muß ich an der Zuläßigkeit der Unterdrückung eines wortanlautenden Vokals[2]), sowie des Ersatzes der Pausalformen durch die gewöhnlichen und des î im Hiphil durch die ursprüngliche verflüchtigungsfähige Kürze, entschieden festhalten.

---

[1]) Hierzu zählt P. Gietmann auch das ganze Buch Isaias, worin aber nur folgendes metrisch ist: 5, 1—2 (7. 5. 7. 5); 9, 7—10, 4; 11, 1—8 (Strophen von 6 siebensilbigen Versen; 12 (8. 8. 6. 10. 6. 8. 8); 14, 4—21 (Strophen von 7 zwölfsilbigen Versen); 14, 29—32 (siebensilbige Tetrastichen); 16, 9—10 (12. 12. 8. 4); 25, 1—5. 9—12; 26, 1—19; 27, 2—5; 38, 10—20; 42, 10—13. Außerdem erhebt sich die Rede, namentlich in K. 40—66, oft vorübergehend zu siebensilbigem Rhythmus, am längsten 42, 18—23; 43, 25—44, 5. 13—17; 46, 8—13; 49, 1—6. 8—13; 51, 4—8; 60, 1—9.

[2]) Diese von mir in der syrischen Poesie nachgewiesene Erscheinung findet sich auch im jetzigen Arabisch; über die Aussprache solcher Worte mit verschlucktem Anfangsvokale vgl. man ZDMG. 1869, S. 657.

Statt dieser ganz unbedenklichen und durch die Analogie der anderen semitischen Sprachen bestätigten Licenzen schlägt P. Gietmann andere, zum Theil unmögliche, vor. Denn durch die Unterdrückbarkeit aller nicht in oder unmittelbar vor dem Hauptton stehenden, vollen Vokale (auch derer vor Makkef und im status constructus), sowie des Vokales einsilbiger Wörter, wie kî, mî, ʿim, ʿal, loʾ, pen, kol, gam, würden einfach unaussprechbare Formen entstehen[1]). Der Natur der Sache widerstreitet die Betonbarkeit bloßer Hilfsvokale, den hebräischen Sprachgesetzen viele der hier vorausgesetzten erweiterten Formen von Stämmen mediae geminatae, mediae und tertiae v, j. Die weit ansprechendere Vermuthung, alle unbetonten Endvokale seien apokopierbar, scheint doch ein zu durchgreifender Bruch mit der überlieferten Aussprache des Hebräischen. Sehr bedenklich ist endlich, daß P. Gietmann's Verszeilen allzu oft nicht mit den Sinnesabschnitten zusammenfallen, wodurch das Grundgesetz der hebräischen Poesie verletzt und die wichtigste objektive Kontrole des metrischen Resultats aus der Hand gegeben wird. Auch die hier und da in meiner Metrik vorkommenden, mit den Satztheilen nicht kongruenten, Stichen möchte ich jetzt alle durch andere Silbenzählung oder Textveränderung beseitigen.

Die erwähnten sonderbaren Silbenzählungsregeln des Verfassers würden bei einem so tüchtigen Sprachkenner schwer begreiflich sein, hätte er nicht solcher Gewaltmittel unumgänglich bedurft, um das Metrum überall ohne die leiseste Veränderung des masorethischen Textes durchzuführen. Diese Abneigung gegen jede Textemendation ist aber unberechtigt, da alle jüdischen Bibelhandschriften nur unter strengster Kontrole angefertigte Kopien eines in nachchristlicher Zeit willkürlich festgestellten Normaltextes sind, und das frühere starke Schwanken des biblischen Wortlautes aus den Paralleltexten, dem samaritanischen Pentateuch und der Septuaginta unzweifelhaft erhellt.

---

[1]) So wird das Schwinden der kursiv gedruckten Vokale in folgenden Worten für möglich gehalten: m*i*thcholel, n*i*khbaddê, tiggalä, l*i*fnê, ç*i*d'qath, b'b*e*n, ch*e*rdath, b's*i*f'thê, hakk*e*r, J'r*û*schalem, t'schûqathô, 'm*û*nath'kha, j*i*naqtô! Statt der vom Verfasser vorgeschlagenen Unterdrückung des i im Hithpael möchte ich lieber annehmen, daß daneben die auch auf der Inschrift des Moabiterkönigs Mescha bezeugte Form T'pael bestanden habe.

Die Resultate des Herrn Verfassers werden natürlich durch seine Scheu vor Emendationen und manche unhaltbare metrische Regel mehr oder weniger ungünstig beeinflußt. Doch bietet er nicht wenige Berichtigungen und Ergänzungen zu meinen metrischen Annahmen, die ich gerne anerkenne. Hinsichtlich der Psalmen 113. 116. 118. 119. 132, die in meiner Metrik irrig als siebensilbig bezeichnet sind, hatte ich mir bereits das richtige Versmaß für eine künftige Publikation vorgemerkt[1]), was dann durch das damit unabhängig übereinstimmende Urtheil P. Gietmann's eine erwünschte Bestätigung fand. Auch seine Annahme, das ganze Hohelied sei im sechssilbigen Metrum gedichtet, scheint begründet.

Andererseits überweist der Verf. dem siebensilbigen Versmaße, dem er manche in meiner Metrik unerwähnt gebliebene Psalmen mit Recht zutheilt, doch zu viele Lieder. Mit seiner Annahme neun- und elfsilbiger Lieder, welche letztere zum Theile mein Schema 7. 4. 7. 4 ersetzen, kann ich mich nicht einverstanden erklären; ebensowenig mit Hymnen aus ungleichen, in unregelmäßiger Reihenfolge wiederkehrenden Verszeilen. Ueberhaupt verbannt er die Strophik fast ganz aus der hebräischen Metrik, indem er ganz regelmäßig wiederkehrende Strophen von gleichartigen Verszeilen eigentlich nur in Ps. 61. 113. 114. 119. 149, Thren. 3. 4, solche von ungleichen nur in dem Schema 7. 5. 7. 5 (Ps. 48. 121. 122. 126. 127) anerkennt, was freilich bei unbedingtem Anschlusse an den masorethischen Text schwer zu vermeiden ist. Daß die

[1]) Ich halte jetzt für fünfsilbig: Ps. 11—13. 17. 27, 7—14. 30—32; sechssilbig: 2. 35. 39. 82. 87. 113. 116. 118. 132. 139; siebensilbig: 3. 18. 24—26. 33. 34. 36, 6—13. 37. 47. 49. 51. 54. 61. 67. 76—78. 81. 83. 85. 90—95. 97. 100. 102—107. 111. 112. 114. 115. 117. 135. 136. 146—150; achtsilbig: 6. 9—10. 15. 16. 19, 2—7. 45. 46. 60. 69. 80. 88. 89. 96. 140. 145; zwölfsilbig: 40. 70. 119; Schema 7. 4. 7. 4: 14. 19, 8—15. 23. 27, 1—6. 53. 84. 101; Gradualpsalmenschema (7. 5. 7. 5): 48. 73. 120—131. 133. 134. 142; Schema „Verdirb nicht" (8. 6. 8. 6. 8. 6. 8. 8. 6): 57—59. 62. 75. Zu den in meiner biblischen Metrik erwähnten, nur je einmal vorkommenden Schemata füge ich jetzt noch 8. 6. 8. 6. 12 in Ps. 56 und 7. 7. 7. 7. 4 in Ps. 36, 2—5 hinzu. Das Lied I Sam. 2, 1—10 ist sechssilbig, II Sam. 23, 1—7 siebensilbig. Wegen der anderen nicht im Psalter enthaltenen Lieder vgl. man meine Metrik, deren Supplement, ZDMG. 1879, S. 701, und oben S. 555, Anm.

hebräischen Dichter gegen regelmäßigen Strophenbau gleichgiltig gewesen seien, soll sich deutlich aus den alphabetischen und Refrainpsalmen ergeben, in welchen das strophische Gleichmaß meist wie absichtlich gestört oder zerstört sei. Da die hebräische Metrik durch Beseitigung der strophischen Gebilde einen großen Theil ihres ästhetischen, literar-historischen und exegetisch-kritischen Interesses verlieren würde, so möchte ich diesen Einwand etwas eingehender besprechen.

Hinsichtlich der Refraindichtungen verweise ich auf meine Transcriptionen von Ps. 42—43. 46. 67. 80. 99 (in der Metrik) und von Isaias 9, 7—10, 4 (in der deutsch-morgenl. Ztschr. 1879, S. 704), wo mit geringfügigen und meist ohnedies nothwendigen Textveränderungen die vollständige Kongruenz der durch den Kehrvers bezeichneten Strophen hergestellt ist. Von den Liedern, deren Strophen durch das Alphabet indicirt sind, bestehen Ps. 111. 112, Prov. 31, 10—31, Thr. 4. 5 durchgängig aus Distichen, Thr. 1—3 aus Tristichen, Ps. 9—10. 25. 34. 37. 145, Nah. 1, 2—10 aus Tetrastichen, Ps. 119 aus Oktastichen. Die scheinbar überzähligen Verszeilen schwinden in Thr. 2, 19 und Prov. 31, 15 schon durch richtige Silbenzählung, in Thr. 1, 7, Ps. 145, 21 durch eine Textcorrektur. In Ps. 25 ist der Anfang des 2. Verses und 5 c noch zur Alefstrophe, der Schluß des 7. Verses schon zur Tethstrophe zu ziehen. Der Psalm 9 — 10 hat in seiner nichtalphabetischen überarbeiteten Mitte zwischen der Lamed- und Kophstrophe dreimal Tristichen; aber durch einige Emendationen tritt die ursprüngliche Regelmäßigkeit des Alphabets und Strophenbaues wieder hervor. In Ps. 37 muß die Ajinstrophe durch eine Textemendation nach der Septuaginta hergestellt werden. Außerdem sind die unvollständigen Strophen Daleth, Kaph und Koph durch die überschüßigen Verszeilen in den Strophen Cheth (14, b), Nun (25, c) und Taw (40, b) zu ergänzen. Die zufällige Ursache dieser Stichenversetzung, welche auch in dem folgenden Psalme eine Störung des tetrastichischen Strophenbaues bewirkt hat, läßt sich noch nachweisen. Bei Nahum lese man 4 c mit der LXX daqûq, bringe in 3 a Alef, 3 c Beth, 6 a Zajin, 7 c Jod an den Stichenanfang, ergänze in 8 a keç Nîn'vê und stelle die Stichen in V. 9 umgekehrt.

Möge sich der hochwürdige Herr Verfasser durch die Offenheit, mit welcher ich einige seiner metrischen Regeln für bedenklich oder

---

[1]) Gleichmäßig wiederkehrende Strophen finden sich auch in dem ältesten Denkmale der neujüdischen Hymnographie, welches Steinschneider aus einer ägyptischen Papyrushandschrift des 8. Jahrhunderts herausgegeben hat (Ztschr. für ägypt. Sprache, 1879, S. 93—96). Derselbe Reim wiederholt sich hier in jeder Strophe neunmal; Halbvokale werden nur ausnahmsweise als Silben gezählt.

gar unmöglich erklärt habe, ja nicht abschrecken lassen, den gewissenhaften Fleiß und die tüchtigen Kenntnisse, welche in seiner, immerhin an haltbaren Ergebnissen nicht armen, Schrift überall zu Tage treten, auch ferner den gegenwärtig so vernachläßigten alttestamentlichen Studien zu widmen!

Innsbruck. Bickell.

1. **Roma Sotterranea.** Die römischen Katakomben. Eine Darstellung der älteren und neueren Forschungen, besonders derjenigen de Rossi's, bearbeitet von Dr. Franz Xaver Kraus, o. ö. Prof. der Kirchengesch. a. d. Univ. Freiburg. Zweite, neu durchgesehene und vermehrte Aufl. Freiburg 1879. Herder. 8°. 636 S.

2. **Ueber Begriff, Umfang, Geschichte der christl. Archäologie** und die Bedeutung der monumentalen Studien für die historische Theologie, von demselben. Freiburg 1879. Herder. 8°. 55 S.

3. **Real-Encyklopädie der christl. Alterthümer.** Unter Mitwirkung mehrerer Fachgenossen bearb. u. herausg. von demselben. Erste und zweite Lieferung, Freiburg 1880. Herder. gr. 8°. 192 S.

4. **Charakterbilder** aus der christl. Kirchengeschichte. Herausg. von demselben. Trier 1879. Lintz. 8°. 1056 S.

An tüchtigen Kräften, welche sich dem in neuerer Zeit so wichtig gewordenen Felde der christlichen Archäologie widmen, leiden wir bekanntlich keinen Ueberfluß. Man darf sich in Deutschland wohl ohne allzu große Bescheidenheit gestehen, daß man auf diesem Gebiete durch das Ausland und im Besonderen durch Italien überholt ist. Allerdings verdankt Italien, das klassische Land der Archäologie, seine ausgezeichneten Gelehrten wie Marchi, de Rossi, Garrucci, Stevenson, Bruzza u. A. dem glücklichen, an Ueberresten altchristlicher Zeit so reichen Boden, welchen es den Studien jener Männer darbieten konnte. Aber wie lange Zeit ging nicht hin, ehe man bei uns von allgemeiner Kenntnißnahme und Bewunderung der römischen Entdeckungen und der Forschungen der dortigen Gelehrten zu einer umfangreichen Verwerthung des neuen Stoffes weiterschritt, um von selbständiger Weiterführung der Resultate gar nicht zu reden. Dem Verdienst der kleinen Zahl guter Einzelarbeiten soll damit selbstverständlich kein Eintrag geschehen.

Der Werth der drei ersten obengenannten Arbeiten von Kraus, welche sich anderen Schriften desselben Verfassers über christliche

Archäologie und Kunstgeschichte würdig anreihen, scheint uns darin zu liegen, daß sie den bezeichneten allgemeinen Mangel unserer Studien nicht etwa blos ausreichend, sondern sehr ehrenvoll ersetzen. Mittelst der in ihnen gegebenen zuverläßigen Orientirung über die neuesten archäologischen Ergebnisse und mittelst der anregenden und formgewandten Entwicklung des selbständig durchgearbeiteten Stoffes geschehen durch diese Schriften, wir schreiben es mit vollster Anerkennung, die längst nöthigen entscheidenden Schritte zur Einführung der christlichen Archäologie in ihrem ganzen Umfange, als einer hoffnungsreichen Hilfswissenschaft der Theologie, auch in deutschen Kreisen. Wie viel Vortheil die Kirche überhaupt von dem regsamen Betrieb dieser Arbeiten zu erwarten hat, brauchen wir gewiß nicht hervorzuheben. Leo XIII. sagt es kurz in seinem Schreiben an de Rossi vom 23. October 1878: „Da tritt die Wiegenzeit der Kirche in helles Licht, da übernehmen Steine und Monumente die Vertheidigung der Religion, indem sie für das Alter und die Beharrlichkeit des Glaubens und Ansehens Roms Zeugniß ablegen".

Man darf wohl unter den drei ersten der obengenannten Publicationen von Kraus einen wohlgeordneten innern Zusammenhang suchen. Ihre passende Aufeinanderfolge, sei sie beabsichtigt oder nicht, wird dann, wenn der Verfasser als Ergänzung und Abschluß jener Schriften noch sein beabsichtigtes „Handbuch der christlichen Archäologie" geliefert haben wird, unzweifelhaft noch mehr hervortreten. Die R o m a s o t t e r r a n e a nämlich, schon 1873 in erster Auflage erschienen und durch die Anregung des einsichtsvollen Verlegers Herder hervorgerufen, diente zu dem ersten und unumgänglichen Zwecke, einem großen den Studien befreundeten Publikum, und daneben wohl auch manchem Gelehrten, die wissenschaftlichen Ergebnisse, welche aus den römischen Katakomben als dem Hauptfelde der christlichen Archäologie zu Tage gefördert waren, vorzulegen. Der Erfolg dieser für die späteren Veröffentlichungen bahnbrechenden Arbeit ist dadurch, daß schon eine zweite Auflage nöthig war und eine dritte bereits in Aussicht genommen ist, constatirt. Man irrt gewiß nicht, wenn man sagt, daß der interessante Charakter der darin mitgetheilten Resultate wirksam zu regerer Theilnahme an diesen Forschungen angespornt hat. Es war nun hierauf, um Unklarheiten abzuschneiden und das Ziel bestimmter vor die Augen zu rücken, nothwendig, die Grenzen und die Richtung

des neuen Faches genau zu bestimmen. Dieser Aufgabe widmete sich die Gelegenheitsschrift von K. „Ueber Begriff, Umfang, Geschichte der christl. Archäologie" und die Bedeutung, welche seine Antrittsrede bei Uebernahme der Katheder des verewigten Alzog von Freiburg enthält. Anknüpfend an die Definition und die bisherige Geschichte der christlichen Archäologie sollten hier die nothwendigen Winke ertheilt werden über das, was hauptsächlich in der Gegenwart zu thun sei. Als wir dann nicht lange nachher das erste Heft der „Realencyklopädie der christlichen Alterthümer" erhielten, konnten wir in ihm den Beginn eines Unternehmens begrüßen, welches eine weitere, den obigen Arbeiten von selbst sich anreihende Forderung zu erfüllen bestimmt ist. Die Encyklopädie soll eine Sammlung des bis jetzt gesicherten Stoffes der neuen Wissenschaft sein, ein reichhaltiges und bequemes Nachschlagebuch, wie es in allen Fächern, besonders aber in dem unsrigen, das mit so reichem Detail unaufhaltsam vorwärts wächst, sich empfiehlt. Um so größere Hoffnungen darf man mit Recht auf dieses Unternehmen setzen, als K. eine Anzahl von gelehrten Mitarbeitern zur Abfassung des Lexikons herangezogen hat. Ist endlich dieses mühsame Werk vollendet, so wird das gedachte Handbuch an seine rechte Stelle eintreten. Vorher wäre dasselbe wohl verfrüht gewesen; denn es liegt von selbst auf der Hand, wie viel für eine systematische Zusammenfassung des Stoffes, wie sie in einem Handbuch beabsichtigt wird, zu gewinnen ist aus vorgängiger Durcharbeitung der isolirten Theile, und wie sehr eine gemeinsame Vorarbeit verschiedener, wenn auch in ihrem Urtheil öfter von einander abweichender Gelehrten zur Klarstellung der Gegenstände behilflich sein kann. Was nun nach dem Lehrbuch zum gedeihlichen Fortschritt der christlichen Archäologie noch abgehen würde, ist eine archäologische Zeitschrift, ähnlich dem rühmlichst bekannten Bulletino von de Rossi. Wie förderlich wäre es, durch ein derartiges periodisches Organ eine rasche Kenntniß der Fortschritte auf dem Gebiete der monumentalen Entdeckungen zu vermitteln, den Einzeluntersuchungen einen weckenden Sporn sowohl als die Verbreitung in einem regelmäßigen Leserkreis zu geben, und namentlich zerstreute, auf diesem Felde thätige Kräfte bleibend zu vereinigen. Doch wir wollen nicht vergessen, daß wir noch in Tagen leben, in denen durch einen unglücklichen Kampf gegen die Kirche leider so

viele katholische Unternehmungen gelähmt sind, und wo so Manches, was unendlich nöthiger wäre, als archäologische Zeitschriften, unter einem hemmenden Drucke erstickt wird. Freuen wir uns also einstweilen des Vorhandenen.

1. Der Roma sotterranea von K. liegt die in englischer Sprache erschienene Roma sotterr. von Spencer=Northcote und Brownlow zu Grunde. In England hatte man (1869) den praktischen Gedanken gefaßt, die riesigen Untersuchungen der Roma sotterranea des Cavaliere de Rossi in einem hübsch geschriebenen Auszuge leichter zugänglich zu machen. Dieser Versuch war so gut ausgefallen, daß dem Werke die reichste Anerkennung de Rossi's zu Theil wurde. Nicht lange nachher (1872) erschien auch eine französische Uebersetzung desselben. K. bietet keine Uebersetzung, sondern eine Bearbeitung des englischen Buches. Das englische Original scheint an vielen Stellen fast nur noch als Dessin aus seinem Buche durch. Nach den Fortschritten zwischen der ersten und der zweiten Auflage zu schließen, verspricht diese deutsche Roma sott. bei weiterer Nacharbeit und Verbesserung eine vom ehemaligen Original ganz unabhängige, selbständige, und dem deutschen Geist nicht minder als den neuesten Forschungen unter directer Verwendung derselben angepaßte Leistung zu werden; denn der Verfasser ist ja bekanntermaßen so rührig und fruchtbar, wie kaum ein anderer unserer Pfleger der historischen Theologie; er beherrscht die Literatur der Archäologie und Kunstgeschichte mit seltener Meisterschaft; er weiß aber auch durch häufige Reisen, durch das Studium der Monumente an ihren Fundorten und in den Museen des In= und Auslandes jene unmittelbare Anschauung dieser wichtigsten Gattung von Quellen seiner Arbeiten sich zu verschaffen, die unerläßlich ist, und die seinen Mittheilungen so mannigfachen Reiz verleiht.

Mit dem Vorstehenden haben wir schon die wesentlichen Vorzüge seiner Roma sott. im Allgemeinen gekennzeichnet. Dem allgemeinen Eindruck entspricht auch auf das Wohlthuendste das Aeußere des Buches. Die Verlagshandlung hat Ueberraschendes aufgeboten, um besonders in der 2. Auflage dasselbe zu einer schmucken und freundlichen Gabe zu gestalten, die zum Studium von selber einladet. Die 92 Holzschnitte (früher 77) und die 13 chromolithographischen Tafeln des Buches rühren zum größeren

Theile aus dem Werke von Northcote und Brownlow her. Diese Herübernahme der trefflichen Abbildungen, die ohne Grund durch selbständige ersetzt worden wären, hat eine dankenswerthe Preisverminderung zur Folge gehabt. Wir zweifeln nicht, daß es unter so günstigen Umständen für jeden Freund von theologischen oder kunsthistorischen Studien mit der Zeit eine Ehrensache werden wird, die Roma sott. von K. auf dem Tische zu haben.

Nach einer literargeschichtlichen Einleitung handelt das erste Buch über den Ursprung der Katakomben und das zweite über die Geschichte derselben, während das dritte sich ausschließlich den von de Rossi mit besonderer Sorgfalt und den reichsten Erfolgen untersuchten Katakomben von San Callisto zuwendet. Die Ergänzung und Feile, welche die englische Vorlage von K. erfuhr, macht sich am meisten an dem vierten Buche, „Die altchristliche Kunst", bemerkbar, wo u. A. die Bildersymbolik und die Goldgläser der Katakomben eine ausführliche Behandlung erhalten. Das fünfte Buch bespricht die Bauart, das sechste die Inschriften der Katakomben; im siebenten wird der Inhalt der Katakombengräber untersucht, im achten endlich eine Uebersicht der römischen Katakomben gezeichnet. Die drei letzten Bücher sind von K. allein gearbeitet, wie auch der größere Theil der dem Werke beigegebenen geschichtlichen Beilagen von seiner Feder herrührt.

Um aus dem gediegenen Inhalte, dessen Reichthum schon aus diesen Andeutungen erhellen dürfte, einige Muster von interessanten, wenn auch nicht für alle Leser neuen Ergebnissen hervorzuheben, verweise ich auf die Ausführungen über den gesetzlichen Bestand der ältesten christlichen Gemeinden in Italien, welche als „Funeralkollegien" Schutz und Anerkennung des Staates genossen; man sieht hier zugleich, in welche Bedeutsamkeit das christliche Begräbnißwesen von vorneherein eintritt; ferner auf die Mittheilungen über die Zugehörigkeit zahlreicher Glieder der höchststehenden römischen Familien, insbesondere der Flavier, zur römischen Kirche der Urzeit, wodurch die geläufige Meinung glänzend rectificirt wird, als ob die erste Kirche nur aus Armen und Ungebildeten bestanden hätte. Gewissen falschen Vorstellungen oder unnützen Uebertreibungen begegnen auch die Nachweise, daß keineswegs der Gottesdienst während der drei ersten Jahrhunderte gewöhnlich oder auch nur vorwiegend unter der Erde gefeiert wurde, daß die unterirdischen

christlichen Begräbnißstätten und die Versammlungen daselbst wenigstens bis zum Beginn des 3. Jahrhunderts „vollständig legal und gesichert“ waren, daß in Folge dessen die Anlage der Katakomben auch nicht heimlich zu geschehen brauchte, daß dieselben keineswegs nur verlassene, von den Christen in Besitz genommene Sandgruben (arenaria) waren, daß endlich ihre Einrichtung auch nicht von den Christen ausgedacht, sondern durch sie von jüdischer, zum Theil auch heidnischer Sitte herübergenommen und nur vervollkommnet wurde. In sehr vielen Punkten hat die Katakombenforschung unter der ebenso kritischen wie maßvollen und weisen Methode ihrer römischen Vertreter zu positiven Resultaten geführt, welche früher in Folge der Unterschätzung alter Traditionen häufig bezweifelt wurden. So fand man die Ueberlieferung von dem Vorhandensein von Cömeterien aus der apostolischen Zeit der römischen Kirche durchaus bestätigt. Man konnte die Berichte über Massentödtungen von Christen durch neue Belege bekräftigen, und z. B. die Zahl von 13,825 Martyrern, welche das römische Martyrologium für Rom allein angibt, als nicht zu hoch gegriffen rechtfertigen, wollte man auch mit Recht nicht für einzelne andere Angaben, wie etwa für die von den mehreren tausend Martyrerleichen zu St. Sebastiano eintreten. Der „Kunsthaß“ der alten Christen und ihre angebliche Abneigung gegen Bilderverehrung, sind, Dank dieser Forschung, wiewohl sie noch bei Kugler, bei Schnaase und selbst in der 2. Auflage des protestantischen Kirchenlexikons von Herzog spucken, für Unparteiische definitiv beseitigt. Gewisse Einwürfe gegen den römischen Primat wurden gleichfalls durch Katakombenbilder, welche Petrus in verschiedenen Handlungen darstellen, namentlich wie er Wasser aus dem Felsen schlägt, entschieden zurückgewiesen. K. thut dar, daß auch die Einwendungen, welche in neuerer Zeit von F. Becker und J. Haupt gegen die berühmten eucharistischen Bilder erhoben wurden, hinfällig sind. Und wie er einerseits die Glaubenslehren der Kirche im Lichte der Archäologie mit neuen Belegen ausgerüstet zeigt, (man vgl. z. B. seine Mittheilungen aus den von Le Blant veröffentlichten Inschriften des christlichen Galliens S. 472), so gereichen andrerseits dem christlichen Leben und liebgewordenen Uebungen desselben jene mancherlei Analogien zur Bekräftigung und Ermuthigung, die er nach de Rossi u. A. aus der Geschichte des ältesten Cultus anführen kann (Reliquien-

verehrung, Gebrauch der Lichter und geweihter Gegenstände. Roma sott. S. 502, Realencyklopädie S. 49, 50). Solche positive Ergebnisse gegenüber negirenden Ansichten sind noch viel häufiger, wo es sich um alte Traditionen über Personen oder Orte handelt.

Unter der Anerkennung von derlei apologetischen Resultaten büßt die Kritik gewiß nichts ein. Als Beispiel, wie verständig die letztere gehandhabt wird, mag folgende Stelle S. 179 dienen, wo es sich um die Acten der heil. Cäcilia handelt, die, obwohl unecht, d. h. nicht vor dem fünften Jahrhundert entstanden, dennoch den echten Kern eines älteren Berichtes vom Tode der Heiligen (i. J. 177) hervortreten lassen. Zu der Schwierigkeit, daß es im J. 177 keinen Papst Urban gegeben habe, den doch die Acten auftreten lassen, wird nämlich bemerkt:

„Die meisten alten Acten sind durch Uebertreibungen verunstaltet worden. Wie jeder Magistrat zum obersten Magistrat oder Präfecten wird, so war es natürlich, daß Urban, ein Bischof, Urban der Papst sein mußte. Die Acten wurden verfaßt, während die Leichname des Papstes sowohl, wie auch der Jungfrau und Martyrin noch in ihrem ursprünglichen Grabe lagen und beide noch unmittelbar neben einander gesehen wurden, darum erschien es als etwas Ausgemachtes und Sicheres, daß beide zu einander in Beziehung gestanden.... So schloß der Schreiber des fünften oder sechsten Jahrhunderts, gewissenhaft sein Bestes thuend, um die Triumphe der Kirche aufzuzeichnen und das Unrecht wieder gut zu machen, welches sie durch die systematisch betriebene Zerstörung ihrer alten Urkunden erlitten hatte. Wir, im neunzehnten Jahrhundert, sind zwar durch einen bedeutenden Zwischenraum von der Zeit der Thatsachen getrennt, aber es bietet sich ein weiteres Feld unserer Beobachtung dar, und indem wir die Menge sich widersprechender Angaben, die auf uns gekommen sind, einer gesunden Kritik unterwerfen, wagen wir es, zur Herstellung der Geschichte einen andern Weg vorzuschlagen".

Man vergleiche mit diesen gesunden Grundsätzen die treffende Zeichnung, welche de Rossi von seiner Methode vor einigen Jahren gelegentlich hingeworfen hat. War es auch nur eine Schlußreflexion nach einer Untersuchung im Bulletino (1876, p. 102) über den zu Pavia entdeckten Sarkophag des hl. Syrus, welcher zur Bestätigung der Tradition vom Ursprung der Bisthümer Liguriens und Venetiens (sowie indirect Aquileja's durch St. Hermagoras) in der apostolischen Zeit dient, so scheinen mir doch die Züge zu frappant und zu charakteristisch für die junge Wissenschaft der christ-

lichen Archäologie, als daß ich sie nicht aus ihrem Winkel in der seltenen Zeitschrift hervorziehen sollte.

„Es ist nicht das erstemal noch wird es das letztemal sein, daß die Archäologie die alten Traditionen und den geschichtlichen Kern von Legenden zu Ehren bringt, welche wegen der Form und Gewandung, die ihnen von späteren Schriftstellern und Erweiterern aus barbarischer Zeit verliehen wurden, nicht mit Ungrund für unglaubwürdig gegolten haben. Die Blätter meiner Roma sott. und meines Bulletino handeln oft von solchen Nachprüfungen und Rehabilitationen. Gemäß der Methode, die ich angenommen habe und festhalte, schreite ich von der Analyse zur Synthese vor; und nachdem die einzelnen Daten kritisch geprüft und erwogen sind, sammle ich die geringsten Strahlen von Licht zu einem Bündel, und ihre Convergenz zeigt mir den leuchtenden Punkt. So können wir auf dem Wege einer Kritik gehen, welche Einigen allzu milde und nachsichtig, Anderen aber allzu strenge und noch schlimmer scheint. Aber die Besiegelung durch die jährlichen unvorgesehenen Entdeckungen mit dem freundlichen Beifall so vieler der zuverlässigsten Gelehrten jeder Nation bezeugt, daß es der königliche und richtige Weg ist, der zum Ziele der Wahrheit hinführt".

Wie umfangreich und wichtig der Zuwachs ist, welchen das Gebiet der Archäologie von Jahr zu Jahr durch die gedachten Entdeckungen erfährt, kann man annähernd schon beurtheilen, wenn man die vorliegende zweite Auflage der Roma sott. von K. mit der ersten vergleicht. K. konnte diese zweite Auflage zunächst mit einem eingehenden Berichte über „das Cömeterium von S. Callisto über der Erde und die oberirdischen Cömeterien überhaupt" vermehren; es hatte nämlich der inzwischen erschienene dritte Band von de Rossi's Roma sott. über die in den Jahren 1873—76 erfolgten Ausgrabungen des altchristlichen Friedhofes über der Kallistus-Katakombe die schätzenswerthesten Untersuchungen gebracht. Eine andere werthvolle Vermehrung, gleichfalls auf de Rossi's neue Funde zurückgehend, sind die Capitel über die Katakombe der heil. Soteris und das Arenarium des heil. Hippolyt, welche zu dem Gesammtcomplex der Katakomben von S. Callisto gehören. Nach der heil. Soteris, einer Verwandten des heil. Ambrosius, deren Tag des Martyriums den 16. Februar fällt, war ein Cömeterium, vier Areä umfassend, benannt, woselbst die Heilige nach de Rossi ursprünglich in der Nähe der Soterisbasilika in der aufgedeckten Krypta, dann in der Basilika selbst, ihre Ruhestätte besaß. Jener Hippolyt aber, nicht zu verwechseln mit dem an der Via

Tiburtina verehrten römischen Priester Hippolyt und noch weniger mit Hippolyt, dem gelehrten Schriftsteller und Bischof unbekannten Sitzes (s. Jahrg. 1878, S. 525 f.), war von Griechenland nach Rom gekommen und lebte nach Art der Mönche in einer Höhle an der Via Appia, wo er sich der Bestattung der Christen widmete. Er wurde nach seinem Martyrium mit mehreren Genossen seines blutigen Endes in der Nähe der Katakomben des heil. Kallistus bestattet und verlieh dem Arenar, das ihn aufnahm und das zu Damasus Zeit mit der Kallistuskatakombe verbunden war, seinen Namen. Neu durchforscht und von K. für Deutschland zuerst beschrieben ist auch die liberianische Gräberregion, welche an den bezeichneten Ruheort des Hippolyt anstößt. K. bemerkt über dieselbe:

„Wenige Cömeterien mögen im Alterthum einen so großartigen Eindruck gemacht haben, wie das hier in Rede stehende. Man denke sich den Zustand desselben im vierten Jahrhundert. Mächtige, weitgestreckte Gallerieen, rechts und links von geräumigen Cubicula und zahllosen Arcosolien flankirt, in welche von Zeit zu Zeit das helle Tageslicht durch die breit und bequem angelegten Lucernarien drang, und dazu tausende von Flämmchen vor den einzelnen Gräbern, die kostbar duftende Narde vor dem Eingang der Cubicula, das wohlriechende, jeden Todesmoder verscheuchende Wachs der Candelaber, und all dieß Licht zurückgeworfen von dem glänzenden Marmor, den Mosaiken, den Malereien, mit denen die Wände geschmückt waren“ (S. 211 f.).

Die vielen anderen Bereicherungen, durch welche sich diese neue Auflage gegen ihre Vorgängerin auszeichnet, wie z. B. die Nachrichten über die 1874 von de Rossi aufgedeckte Basilika von S. Domitilla und die Ausführungen über die Blutphiolen der Katakomben, dürfen wir hier übergehen.

In einigen Punkten möchten aber auch schon jetzt wieder, seit dem Erscheinen der neuen Auflage nämlich, Verbesserungen nothwendig geworden sein. So sind die Angaben S. 25 über den Liber pontificalis insoferne bereits überholt, als nach den Arbeiten des Abbé Duchesne in Paris der Felicianische Katalog von 530 doch nicht mehr als erste Recension des Papstbuches, sondern vielmehr als ein Auszug aus einer älteren, nicht mehr vorhandenen Form desselben anzusehen ist, ein Resultat, welches sowohl von de Rossi als von Waitz in Berlin anerkannt wurde. — Bezüglich der Bildnisse der Apostel Petrus und Paulus auf dem Bronze-

medaillon der vatikanischen Bibliothek, in welchen K. den traditionellen und ziemlich wahrheitsgetreuen Typus der beiden Apostel findet, dürfte der Erwähnung werth sein, daß V. Schultze (die Katakomben von S. Gennaro in Neapel S. 45) die Einwendung machte, die in den jüngst durchforschten neapolitanischen Gräberstätten vorkommenden ältesten Bilder von Petrus und Paulus trügen einen ganz verschiedenen Typus, daß aber J. P. Richter (in Schestag's Repertorium für Kunstwiss. 1879, 2. Bd. S. 83) antwortete, wenn der Verfasser die Bilder des Medaillons selbst untersucht hätte, „würde er wissen, daß sie von einem Renaissancekünstler (frühestens) überarbeitet sind". Richter hält trotzdem mit Recht an der Ueberlieferung des Porträttypus der beiden Apostel in der altchristlichen Kunst fest. — Das Eingreifen der kirchlichen Auctorität zu Rom in die Wahl und Feststellung der christlichen Bilder sowie in deren Gruppirung durch die Künstler scheint uns in der ersten Auflage S. 240 besser dargestellt, als in der zweiten S. 276. Man vergleiche die zwar etwas gedehnten aber auf guten Gründen beruhenden Ausführungen in dem großen Werke von P. Garrucci Storia della arte cristiana nei primi otto secoli della Chiesa, Prato 1873 ss. I, p. 6. Die Andeutungen bei K. S. 294 über die Zusammenordnung von Bildercompositionen der Katakomben zu einem systematischen „Lehrvortrag" würden sich wohl erweitert und zu einem belehrenden Excurse gestaltet haben, wenn der Verfasser die schönen Resultate von Garrucci über die „Bilderhomilien" (wie die gedachten Gruppen von ihm genannt werden), benützt hätte. Das genannte Werk Garrucci's, das schon seit 1873 in Lieferungen verbreitet wurde, hätte überhaupt sowohl in der Roma sott. als in der Encyklopädie vielleicht eine häufigere Benützung erfahren dürfen, zumal K. selbst trotz anderweitiger Meinungsverschiedenheiten den gelehrten Jesuiten als den zweiten Hauptvertreter der christlichen Archäologie in Italien neben de Rossi hinstellt.

2. Die Bedeutung des Schriftchens „Ueber Begriff ꝛc. der christlichen Archäologie" schlage ich trotz seines kleinen Umfanges hoch an, weil dasselbe, wie schon oben angedeutet, in ganz erwünschter Weise gleichsam den Compaß stellt für methodisches Weiterarbeiten auf dem neuen Felde. Unter Verwerfung anderer

unhaltbarer Definitionen bezeichnet K. als christliche Archäologie im engeren Sinne „jenen Zweig der christlichen Alterthumswissenschaft, welcher im Gegensatz litterarischer Quellen auf monumentalen Zeugnissen beruht“ (S. 11). Die christliche Alterthumswissenschaft aber, oder die „Gesammtdarstellung der christlichen Alterthümer“ ist nach ihm jener Theil der Kirchengeschichte, welcher sich mit der „allseitigen Erkenntniß und Darstellung des christlichen Lebens im Umfange der antiken (griechisch-römischen) Bildungsform“ beschäftigt. Vermöge dieser Aufgabe, das altchristliche „Leben“ zu erhellen, gehören zu den Gegenständen der kirchlichen Alterthumsforschung 1) die Alterthümer der Verfassung, der Verwaltung und des Rechtes, 2) die des Cultus, 3) die des Privatlebens, 4) die der Kunst; beziehungsweise auch die Alterthümer der Literatur und des Dogma's. Die Zeit, mit welcher nach K. das altchristliche Leben sich abgrenzt und im Großen und Ganzen aufhört, sich im Umfang der griechisch-römischen Bildung zu bewegen, ist das siebente Jahrhundert. Um ein festes Jahr zu haben, bleibt er bei 604, dem Todesjahr Gregors des Großen, stehen. Ich trete sowohl bezüglich dieser chronologischen Abgrenzung als der vorausgeschickten Begriffsbestimmungen gerne auf seine Seite. Wiewohl sprachlich christliche Archäologie dasselbe sagt wie christliche Alterthumswissenschaft, dürfte es sich in Ermangelung eines besseren Ausdruckes und wegen des schon größtentheils eingeführten Gebrauches empfehlen, bei der Anwendung jener Bezeichnung in ihrer engeren Bedeutung stehen zu bleiben. Die Zeitgrenze aber betreffend, habe ich mir schon länger die Ueberzeugung gebildet, daß das Pontificat Gregors des Großen mit seiner für die abendländischen Völker und die Grundlegung der mittelalterlichen Verhältnisse so eingreifenden Thätigkeit, mit der unter ihm und seit ihm vollzogenen Aenderung der Culturzustände in Italien, Spanien und England, sowie aus noch andern Rücksichten, weit eher als scheidender Markstein zwischen alter und mittlerer Zeit der Kirche anzusehen ist, als das häufig gewählte Quinisextum 692, welches nur für den Orient und für diesen nicht einmal eine besonders nachhaltige Bedeutung gewann.

3. Die „Real-Encyklopädie der christlichen Alterthümer“ soll aus dieser Zeit der ersten sechs Jahrhunderte nicht blos den Stoff der christlichen Archäologie, sondern, wie es der

Titel besagt, den ganzen Umfang des altchristlichen Lebens unter alphabetischen Rubriken zur Darstellung bringen. Die Nachtheile, welche eine solche alphabetische Zerbröckelung der vielfältigen und ineinander verschlungenen Gegenstände nach dem unweigerlichen Gesetze der Buchstabenordnung mit sich bringt, können bei dieser Arbeit leicht in den Kauf genommen werden, da dieselbe uns doch zum erstenmale zu einer vorläufigen Sichtung des Gesammtstoffes und (eine Förderung, die nicht weniger dankenswerth an sich schon ist) zu rascher Auffindung und Verwendung des Einzelnen verhilft. Jene Nachtheile bestehen in der Verschiedenheit der Vertheilung des Lichtes, welches den besondern Materien zukommt, in den Wiederholungen, in der Ungleichheit der Kürze oder Länge der einzelnen Gruppen, in der Schwierigkeit der Wahl des Schlagwortes und in hundert andern Dingen. Die beiden ersten, bis zum Art. Capella reichenden Lieferungen der lange erwarteten Encyklopädie erweisen das beginnende Unternehmen als eine trefflich geleitete und trotz aller Schwierigkeiten immerhin in das möglichste Ebenmaß gebrachte Leistung. Wenn die Hefte sich so fortsetzen, so wird das Nachschlagebuch sicher Alles bieten, was billigerweise von ihm gewünscht werden kann. Es kommt ihm das vor Allem zu Statten, daß der Redacteur nicht blos völlig in der Mitte oder besser auf der Höhe der Arbeitenden steht, sondern den weitaus größten Theil der Beiträge mit eigener Feder herstellt. In ungefähr zwölf Lieferungen von je fünf bis sieben Bogen soll das Lexikon abgeschlossen sein. Die Holzschnitte, welche den Text illustriren, sind meist aus dem vortrefflichen Dictionnaire des antiquités chrétiennes von Abbé Martigny herübergenommen. Die Ausstattung ist auch hier vortrefflich zu nennen.

Es wird allerdings bei dem Flusse und der Bewegung, welche mehrere gerade jetzt erwartete Werke ersten Ranges auf dem Gebiete der Archäologie hervorrufen werden, kaum ausbleiben, daß manche Einzelheiten in der jungen Encyklopädie bald schon eine Ergänzung oder Correctur nöthig haben. Nicht blos Garrucci's Hauptwerk bringt dies mit sich; es wird auch in Bälde der zweite Band der christlich-römischen Inscriptionen von de Rossi und nicht viel später wohl auch der vierte Band seiner Roma sott. fertig sein, von Le Blant ist ein hochbedeutendes Werk über die Sarkophage der altchristichen Zeit im Anzuge, von Northcote und Brownlow

erscheint soeben die bedeutend erweiterte zweite Auflage ihrer Roma sott., Duchesne wird den Liber pontificalis, der Protestant Piper eine vollständige Theologie der Monumente herausgeben. Wir wollen deshalb nicht sagen, daß K. mit der Herausgabe seiner Encyklopädie noch länger hätte anstehen sollen, als er es ohnehin schon gethan hat, denn möglich, daß nach dem Erscheinen der bezeichneten Werke sich andere wichtige drängen werden. Beim Fortschreiten der Forschung wird die Herrn K. eigene Uebersicht und Raschheit gegenüber dem fluctuanten Charakter mancher archäologischer Partien die rechte Abhilfe zu schaffen wissen.

S. 69 fällt der vom Herausgeber zum Art. Appellationen (von Kellner) beigefügte Zusatz auf, wonach selbst Päpste an die Kaiser und an die weltliche Gewalt in kirchlichen Sachen appellirt hätten, trotzdem daß derartige Appellationen „den Bischöfen und Klerikern des Orients wie des Occidents in gleicher Weise verboten" waren. Die Hereinziehung der weltlichen Gewalt in kirchliche Dinge, die Herr Kraus meint, war in Wirklichkeit etwas anderes als Appellation. — Der Schlußsatz des Art. Apokrisiarius (von Krüll), wonach aus den Apokrisiaren sich „die späteren päpstlichen Legaten und Nuntien herausbildeten", bedarf wohl insofern einer Ergänzung, als die Apokrisiare doch nur eine Gattung der schon im sechsten Jahrhundert und früher nach allen Seiten der Kirche gesendeten „päpstlichen Legaten und Nuntien" bildeten.

Der mit reicher Gelehrsamkeit ausgestattete Art. Buße von F. X. Funk scheint mir seine Aufgabe zu ausschließlich vom Standpunkte der öffentlichen Kirchenbuße aus zu lösen und zu wenig das daneben bestehende Institut der geheimen Beichte zur Geltung zu bringen, während doch beim Wort Beichte auf Buße verwiesen wird. Freilich sagt der geehrte Verfasser ausdrücklich, und dies genügt, um ihn bei den Lesern vor falschen und unberechtigten Unterstellungen zu sichern: „Die geheime Beicht, die sich uns schon neben der öffentlichen dargestellt, galt auch ferner als ein Mittel, sich von den Sünden zu reinigen" (S. 184); aber es wäre zu wünschen gewesen, er hätte die Eigenschaft dieses nachweisbaren Institutes als einer selbständigen und ordnungsmäßigen Anstalt der Sündenvergebung mit ihrer sacramentalen und von der öffentlichen Reconciliation verschiedenen Lossprechung etwas mehr hervortreten lassen. Für die volle Richtigkeit seiner Aeußerungen über die Verweigerung eines kirchlichen „Rettungsmittels" für die, welche in eine „Capitalsünde" zurückfielen (S. 180 f.), möchte ich ebenfalls nicht einstehen.

Den wichtigen Art. Christenverfolgungen (Ueber Begriff 2c. S. 42) hätte ich meinerseits einer zuverlässigeren Feder anvertraut gewünscht, als der von Fr. Görres, welcher als Mitarbeiter bei der rationalistischen „Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie" des Protestanten Hilgenfeld fungirt. —

Die Artt. Antiphon und Antiphonar (von Schubiger) bedürfen seit dem Erscheinen der neuesten vortrefflichen Schrift des Benedictiners Pothier Les melodies Grégoriennes einiger Aenderungen. — Den kleinen Art. Assumptio mit seiner Angabe, der Terminus Assumptio „meist beschränkt auf den Hintritt der sel. Jungfrau" wolle nicht „eine leibliche Aufnahme in den Himmel in sich schließen, wie Einige gemeint haben", wird Manchen zu unbestimmt scheinen. Er durfte ja auch unterbleiben, da in demselben auf den Art. „Mariä Himmelfahrt" verwiesen ist.

Bei einem Rückblick auf die vortrefflichen archäologischen Leistungen von K. kann es nur Befremden erregen und als Zeugniß von großer Befangenheit angesehen werden, wenn andersgläubige Gelehrte gegen ihn den Vorwurf erheben, er sei bei seinen Beurtheilungen wesentlich vom confessionellen Standpunkte geleitet, wie es in Hilgenfeld's Zeitschrift geschehen ist, oder wenn sie gar, wie eine Stimme in Lützow's Zeitschrift für bildende Kunst, von seiner Seite einen unzeitgemäßen Proselytismus befürchten. Man überzeugt sich angesichts solcher Beschwerden, die Kraus durch seine literarische Thätigkeit keineswegs provocirte, ja manchmal wohl etwas zu ängstlich zu vermeiden suchte, daß man es gewissen Kritikern eben niemals recht machen kann, wenn man sich nicht entschließt, eine negative Tendenz zu verfolgen, dann aber auch alles wagen und zu Ungunsten der Kirche die gesuchtesten Deutungen, ja offenbare Entstellungen sich erlauben darf, ohne den Anspruch auf echte Wissenschaftlichkeit je in Gefahr zu bringen. Die selbständige Durcharbeitung des archäologischen Stoffes mußte den Verf. nothwendig ganz von selbst zu sehr vielen positiven, der Kirche günstigen Resultaten führen. Wir können unsererseits überhaupt nicht begreifen, wie die tendenziöse Geschichtsdarstellung, wie sie bei Gegnern der Kirche nur zu oft vorkommt, mit der von der Wissenschaft geforderten Objectivität leichter vereinbar sein soll, als eine entschiedene Vertheidigung der katholischen Wahrheit und die Verwerthung wirklicher Ergebnisse für die Interessen des kirchlichen Lebens.

4. Die letzte hier noch kurz anzuzeigende Publication von K., die Sammlung der „Charakterbilder aus der christl. Kirchengeschichte" soll eine Ergänzung zu des Herausgebers „Lehrbuch der Kirchengeschichte für Studierende" bilden und den letzteren einzelne hervorragende Erscheinungen und Persönlichkeiten in ausführlicher, abgerundeter Gestalt vorführen. In Hinsicht der Zweck-

mäßigkeit einer solchen Auslese von „classischen Darstellungen aus der kirchengeschichtlichen Litteratur älterer und neuerer Zeit", wie der Titel näherhin den Inhalt bezeichnet, kann man mit dem Herausgeber nur einverstanden sein. Auch ist der Gesichtspunkt, der bei der Auswahl befolgt werden sollte, selbstverständlich, „daß nämlich die aufzunehmenden Darstellungen in keinem durchgreifenden Gegensatze zu den in dem ‚Lehrbuche' festgehaltenen Grundanschauungen stehen dürften" (Vorr.). Läßt man aber die ausgewählten geschichtlichen Bilder an sich vorüberziehen, so erhält man einen sehr gemischten Eindruck. Neben sehr vielem Schönen und Richtigen trifft man in den Stücken, die aus nichtkatholischen Historikern entlehnt sind, manche schiefe, unrichtige, für die Kirche gehässige Auffassungen oder Aeußerungen, und es drängt sich dabei unwillkürlich der Gedanke auf, daß der Herausgeber, der ja für katholische Studirende arbeiten und sie in die Kenntniß und Hochschätzung des kirchlichen Lebens der Vergangenheit einführen wollte, besser daran gethan hätte, manche Bilder durch andere zu ersetzen. (Vgl. z. B. S. 67 ff. 168. 327. 333—335. 339. 343. 362. 413. 419. 429. 437. 697. 705. 722. 880. 920 f. 927 f.). Man kann Studirenden doch kaum zumuthen, sich von Männern wie Neander, Rettberg, Gregorovius und Anderen, die einen ähnlichen Standpunkt vertreten, über das Leben der katholischen Kirche, über den Werth des Cultus und der Ascese des Mittelalters, über die Bedeutung der Weltflucht des alten Mönchthums u. s. w. unterrichten zu lassen. Der Verfasser erklärt ausdrücklich in der Vorrede, daß er selbstverständlich nicht alle Ansichten und Urtheile zu den seinigen zu machen gewillt sei; er beachtet aber zu wenig, daß es sich um Leser handelt, die noch belehrt werden müssen und nicht immer den ungünstigen Eindrücken sich leicht zu entziehen im Stande sein dürften. Wenn eine Auswahl von Bildern aus der vaterländischen Geschichte gegeben werden soll, so nimmt man in der Regel gewiß Anstand, sich an solche Autoren zu wenden, welche das vaterländische Wesen ganz verkennen und von vornherein es ungünstig zu beurtheilen geneigt sind; bedenkt man nun aber, daß bei solchen Darstellungen das jedem schon von Natur aus eigene patriotische Gefühl gegen mißliebige Eindrücke von selbst reagirt, während der christliche und kirchliche Sinn erst anerzogen werden muß und gegenwärtig noch dazu durch tausenderlei feindliche Einflüsse gefährdet ist, so begreift

man die Nothwendigkeit großer Vorsicht, wenn man auch hauptsächlich nur das rein wissenschaftliche Interesse im Auge hat und von der in der hl. Schrift des A. u. N. T. so oft in Anwendung gebrachten apologetischen und peränetischen Verwerthung der geschichtlichen Vergangenheit ganz absieht. Wir sind vollkommen überzeugt, daß der Verf. hinsichtlich seines Verhältnisses zur Kirche Ps. 136, 5 f. auf sich anwenden kann und bei seiner Auswahl das Beste beabsichtigte; er wird es uns aber nicht verargen, daß wir unsere von der seinigen etwas abweichende Ansicht über die bei der Auswahl zu befolgenden Gesichtspunkte offen darlegten.

Innsbruck. Grisar S. J

Vernunft und Glaube oder Forschungen nach der wahren Religion. Von August Bröckelmann, Dr. theol. et phil., Curatpriester. Dülmen, Laumann'sche Verlagshandlung. 1880. 168 S. 8°.

In unserer am Glauben immer mehr verarmenden Zeit verdienen Publikationen, wie die oben angezeigte, die regste Anempfehlung und möglichste Verbreitung. Das anscheinend unansehnliche Büchlein birgt einen reichen Schatz von äußerst zeitgemäßen Gedanken, die ohne Zweifel sehr geeignet sind, „die Wahrheit zu begründen und gegen die Angriffe der Gegner zu vertheidigen", wie sich die bischöfliche Approbation ausdrückt. In gediegener Sprache und allgemeinfaßlicher Darstellung werden die Grundfragen des religiösen Lebens vom Dasein Gottes an bis zur vollen Entfaltung der wahren Kirche und ihrer Gnadenschätze entwickelt nebst steter Berücksichtigung gangbar gewordener Irrthümer und Fälschungen. Das Ganze ist allerdings eine freie Bearbeitung eines älteren Werkes des mit Recht gerühmten Italieners Alphons Muzzarelli († 1809), allein die philosophische Gewandtheit und die theologische Schulung des Bearbeiters machten es ihm möglich, aus Muzzarelli's Schrift ein selbständiges, vielfach erweitertes, den Zeitforderungen angepaßtes Werk zu liefern, für das wir ihm Dank und Anerkennung zu zollen schuldig sind. Besonders Seelsorger und Lehrer sollen sich dieses Werkchen notiren, und dessen Verbreitung sich im Interesse so vieler wenig oder mangelhaft Unterrichteter oder im Glauben schwankend Gewordener thätig angelegen sein lassen.

Innsbruck. Limbourg S. J.



Bemerkungen und Nachrichten.

Weitere Inedita zur Geschichte der kirchlichen Wiedervereinigung der Rumänen. Aus den bereits mitgetheilten archivalischen Stücken[1]) ist der Leser in den Stand gesetzt worden, sich selbst ein Urtheil über das Zustandekommen der Wiedervereinigung der Rumänen mit der katholischen Kirche zu bilden, und sich wie von der Correktheit und Gründlichkeit der dabei gepflogenen Verhandlungen, so auch von der Freiheit und Aufrichtigkeit der Nation beim Abschluß des großen Werkes zu überzeugen. Zur Bekräftigung dieses Urtheiles wollen wir hier aus den handschriftlichen Schätzen des Primatialarchivs von Gran noch einige andere feierliche Kundgebungen der zur Mutterkirche zurückgekehrten dankbaren Söhne sammt den gleichzeitig von ganz zuverlässigen Zeugen gegebenen Erklärungen dieser höchst interessanten Dokumente folgen lassen. Wir meinen an erster Stelle die verschiedenen Synodalschreiben an Papst, Kaiser und Primas und dann die feierliche, mündlich und schriftlich gemachte Erneuerung des Glaubensbekenntnisses des Metropoliten Athanasius im J. 1711, und den dabei ausgestellten Revers.

Synodalschreiben an den Papst Clemens XI.

Sanctissime Pater! Octavus jam volvitur annus, quod opera ac solertia Patrum Societatis Jesu, Albae Juliae degentium (qui hactenus fere a saeculo, ob ferociam haereticorum, mutato habitu, vineam Dni. excoluerunt) de unione cum Sancta Romano-Catholica Ecclesia agere coepimus; ac tandem anno 1697 Albae Juliae Synodo Generali celebrata, toti Clero visum est (cum a variis haeresibus Ecclesiam Nostram dilacerari cum lacrymis conspiceremus), ut in gremium Sanctae Romano-Catholicae Ecclesiae Nos reciperemus: qua etiam ratione unum ex iisdem Societatis Jesu Patribus ad Augustissimum Imperatorem, ac Eminentissimum D. Cardinalem a Kollonics, communi voto expedivimus

[1]) Vgl. das vorige Heft dieser Zeitschrift, SS. 373—384.



per quem ab Augustissimo Caesare, ac Eminentissimo Cardinale, Archi-Episcopo Strigoniensi, ac Primate Hungariae, in gremium Ecclesiae Romano-Catholicae recipi postulavimus. Annuit votis pientissimus Caesar, annuit desideriis Eminentissimus Praesul, cujus industria Sacratissima Caesarea Majestas Clerum Nostrum novis privilegiis ac juribus ecclesiasticis recreavit. Anno tandem labente ipse Reverendissimus Dnus. Episcopus Noster, cum uno itidem ejusdem Societatis Jesu Patre, Aulam Augustam, ac praefatum Eminentissimum Cardinalem adiit, totamque Ecclesiam Nostram, per Transylvaniam diffusam, quae ad minimum 200,000 animarum numerat, recommendavit, quem zelantissimus imprimis Praesul ut Parens Filium suscepit, totique Clero ac Ecclesiae Nostrae graeci ritus unitae denuo privilegia ecclesiastica a praenominata Sacra Caesarea Majestate procuravit; cum quibus ubi Reverendissimus Dnus. Episcopus Noster rediisset, fere bismille[1]) Sacerdotes (qui congregati eramus) in praesentia Reverendissimi Dni. Episcopi, ac Patrum Societatis Jesu professionem Fidei emisimus. Quia vero Sanctitatem Vestram, omnium per orbem diffusarum Ecclesiarum caput esse agnoscimus ac veneramur, ad pedes Sanctitatis Vestrae adgeniculantes provolvimur, Nosque ac Ecclesiam Nostram Transylvanicam unitam, in curam paternam ac protectionem, quam humillime recommendamus, Apostolicamque Benedictionem impertiri, quam ardentissime efflagitamus: quod eo facilius nos obtenturos confidimus, quo ardentiori zelo Sanctitatem Vestram in Divini Numinis cultum, in omnium Christi Fidelium salutem ferri non dubitamus.

His quam diutissime Deus ter Optimus, Maximus Sanctitatem Vestram pro sui Nominis gloria, imprimis Ecclesiae Nostrae graeci ritus unitae incremento, ac totius orbis christiani solatio, salvam ac incolumem conservet, ac tueatur — Sanctitatis Vestrae Filii obedientissimi Athanasius Ecclesiae Valachicae per Transylvaniam graeci ritus unitae Episcopus[2]) ac Synodus Generalis cum toto Clero. Albae Juliae 8. Septembris an. 1701.

Zum leichtern Verständniß dieses Aktenstückes fügen wir demselben folgende kurzgefaßten Aufzeichnungen aus den handschriftlichen Jahrbüchern der österreichisch-ungarischen Ordensprovinz der Gesellschaft Jesu bei. Sie werden zugleich die Grundlosigkeit der gegen die Jesuiten-Missionäre erhobenen Anschuldigungen darthun, daß sie die Union theils durch List und Verlockung, theils durch Bedrängniß und Verfolgung bewerkstelligt haben[3]).

Qui fere a saeculo. Mit Uebergehung dessen, was im Allgemeinen über das Wirken und Leiden der Jesuiten-Missionäre in Siebenbürgen

---

[1]) Nämlich harum animarum.

[2]) Die Unterschrift des Bischofs ist rumänisch und lateinisch.

[3]) Vgl. den 3. Jahrgang dieser Zeitschrift, S. 804.

unter der Herrschaft des Protestantismus von Sacchini (Hist. Soc. J., part. 4), Juvency (ibid. part. 5), Cordara (ibid. part. 6) und mehreren andern (bei Stöger: Scriptores Provinc. Austr. S. J.) einheimischen Geschichtschreibern berichtet wird, beschränken wir uns darauf, aus den vielen speziellen Aufzeichnungen über die Missions-Pfarrer zu Weissenburg[1]), dem gewöhnlichen Sitze des griechisch-rumänischen Metropoliten, ein Bruchstück aus der Vita des im J. 1685 verstorbenen Pfarrers P. Mathias Sambar, eines gebornen Croaten, hieher zu setzen. Es steht zum angeführten Jahre auf S. 89, und lautet, wie folgt: Quae P. Mathias Sambar integro triginta annorum spatio in arduis Apostolicae vitae functionibus perpessus sit, quaeque egerit, facilius est cogitatione assequi quam verbis exprimere. Nam praeter famem, sitim, acerbissima frigora ardentissimosque solis aestus, quos in peragrandis pagis et oppidis quaerendisque quibus speciale solatium necessarium esset tolerare opus fuit, praeter malevolorum odia et calumnias, praeter infames haereticorum tribunalium proscriptiones et exilia, ipsa etiam vitae discrimina non raro adiit, frequentissime a furiosis et rabidis haereticis ad necem quaesitus. . . . Mutanda igitur ei fuere saepius hospitia et de statione in stationem aliam migrandum, assumendus vestitus alius, quaerendae latebrae, non tam ut mortem vitaret, quam ut saluti suorum diutius se impendere posset. Contigit saepius, ut transvestitus, quod etiam de Angliae Apostolo Campiano refertur, cum iis ignotus amoenissime ageret, qui eum actu quaerebant, ut perderent etc

Octavus jam volvitur annus. Obschon wir im Verlaufe des 17. Jahrhunderts eine bedeutende Anzahl Bekehrungen, welche die Missionäre bewirkt, in den liter. ann. verzeichnet finden (— vom J. 1689 heißt es beispielsweise S. 13: Pro schismate in corpus Christi mysticum missionarii coadunarunt 46 —), so wird doch erst zu Anfang des letzten Dezenniums eine allgemeine Bewegung der Nation, als solcher, bemerklich, als es den Missionären nämlich ermöglicht wurde, öffentlich aufzutreten und durch Verbreitung von Unterricht und Gesittung auf die Massen zu wirken. Ueber die bei der neuen Wendung der Dinge einzuschlagenden Wege besitzen wir eine ausführliche Denkschrift, die P. Ravasz dem Fürst-Primas Szecheny im J. 1689 überreichte. Die Errichtung von Schulen wird darin als vorzüglichstes Mittel zur Wiedervereinigung der getrennten Brüder betont[2]) Zwei Jahre darauf berichten die literae annuae zum ersten

[1]) Alba Julia, rumänisch Belgrad, seit 1715 nach Karl VI. Karlsburg, Alba Carolina, genannt.

[2]) Sie trägt diese Ueberschrift: Puncta ad reducendam, propagandam, stabiliendam sacrosanctam Graeco-Catholicorum cum Romano-Catholicis Unionem a Patre Francisco Ravasz Societatis Jesu Missionis Nagy-Banyensis Superiore concinnata et proposita die 5. Novembris an. 1689. Wir werden diese Denkschrift bei einer andern Gelegenheit in extenso mittheilen.

Male von einer Massenrückkehr zur Einheit des Glaubens mit folgenden Worten: Albae Regali[1]) dispositi sunt schismatici per Nostrum Urbis parochum[2]), ut unionis suae, quam Ecclesiae Romanae Sedique Apostolicae juramento firmaverant, externis quoque indicarent obsequiis. Consensere omnes, ut primum unionis suae cum Eccclesia signum voluerunt esse venerationem semper immaculatae Virginis, cujus sacra luce solemnem suam processionem ad nostrum deductam templum suis ritibus et caeremoniis conclusere.

Opera et solertia Patrum Societatis. Mächtig gefördert und immer weiter verbreitet ward diese Bewegung durch die aufopfernde Liebe. mit der die unermüdlichen Missionäre dem armen, geknechteten Volke unzählige Wohlthaten leiblicher und geistiger Barmherzigkeit spendeten. Davon kurz einige Züge aus der genannten Quelle: Valachica de gente pueri orphani, qui plateas oberrare solent, noctu in furnis (apta corpusculo culcitra) cubare, ex integro vestiti sunt: unde et variis a Dominis in famulos assumpti, a quibus ante, male sarti, fuerant rejecti (Ad an. 1694. p. 20). — Sacrorum virtutem exorcismorum in pluribus experti sunt nostri operarii, cui subscriberent, si nossent literas, noveni Valachi graeco schismate a Romana veritate divisi. (Es werden dann mehrere auffallende heilsame Wirkungen der kirchlichen Exorcismen zu den Jahren 1692 u. 1693 aufgezählt, die wir der Kürze halber übergehen). — Zu diesen Liebeswerken gehörte aber vorzüglich der unentgeltlich ertheilte Unterricht in den für die Orientalen eröffneten Schulen, die sich schnell zur herrlichsten Blüthe entfalteten. Von der Anstalt in Kronstadt heißt es schon im J. 1695, S. 28: Provocabit schola Coronensis (Deo incrementum tribuente) praeter Transylvanos, juventutem orientalem ex Armenia. Graecia, Thracia, Macedonia, Bulgaria et Valachia, adducentibus proles mercatoribus; ex his enim provinciis singulis jam numerantur primitiae. — Mit den Fortschritten des Unterrichtes und der Bildung in der Schule stieg auch die Bedeutung eines andern Mittels, dessen die Missionäre sich stets zur Belehrung und Erziehung bedient hatten, ich meine die Verbreitung guter religiöser Schriften unter dem Volke. Von dem gelehrten und heiligmäßigen Pfarrer von Weissenburg, P. Nikolaus Rattkay lesen wir ad an. 1689, S. 7: Sanctitatis fama insignis, superiorem septennio egit Albae Juliae. Quanto zelo catholicae fidei incrementum in Dacia atque per alias Hungariae plagas promovere conatus fuerit, controversisticus libellus docet, quem ille sclavonico (h. e. Valachico) a se idiomate conscriptum emendicatis a piorum liberalitate sumptibus saepius typis vulgari dispergique ingenti cum animarum lucro curavit. Und acht Jahre später weist der Catalog der akademischen Druckerei von Tyrnau

[1]) Soll heißen: Albae Juliae.
[2]) P. Paul Ladislaus Baranyi.

viele tausende von Exemplaren solcher populären, eigens für die unirten Griechen der St. Stephanskrone herausgegebenen Schriften auf. (Ad an. 1697, S. 10). — Doch diese so vielfach dokumentirte werkthätige Liebe der Missionäre gewann nicht blos die Inländer für die von ihnen vertretene Sache, sondern sie zog auch die Fremden mächtig an. Coronae, so wird im J. 1694 aus Kronstadt berichtet (S. 24), non soli regionis incolae, sed et Persae, Graeci, Armeni Bulgarique, qui ad hocce Coronense emporium confluunt, oratorium nostrum frequentant, et Patrem, ut proprium pastorem oviculae, multa colunt reverentia, quin et suum in spiritualibus volunt judicem. Am wichtigsten blieb in dieser Hinsicht der große Einfluß, den die siebenbürgischen Schulen der Gesellschaft Jesu auf die Ausländer, und namentlich auf den orientalischen Adel, ausgeübt haben, wie aus den höchst interessanten Ausweisen darüber zu ersehen ist.

Diese allseitige, liebevolle Hilfeleistung in leiblichen und geistigen Nöthen gehört zu jener opera ac solertia Patrum Societatis Jesu, durch die, nach dem Zeugniß unsers Synodalschreibens, die Rückkehr der rumänischen Nation „in den Schooß der heiligen Römisch-katholischen Kirche" bewirkt worden ist.

Cum quibus privilegiis ubi Episcopus Noster domum rediisset. Was Athanasius sich bereits am 26. October 1700 von Weißenburg aus schriftlich erbeten hatte, das ward ihm somit bald darauf, bei seiner persönlichen Anwesenheit in Wien, vom Kaiser (mit Diplom v. 19. März 1701) gewährt. — Daß derselbe seinen wenig unterrichteten Clerus auch in diesem Jahre die professio fidei ablegen ließ, zeugt von seinem apostolischen Eifer für die Reinerhaltung des katholischen Glaubens unter seiner zahlreichen Heerde.

Die Schreiben an den Kaiser Leopold I. und den Fürst-Primas Kard. Kollonics.

An dem P. Gabriel Hevenesi hatten die Rumänen stets einen wachsamen Vertreter ihrer heiligsten Interessen zunächst beim Kard. Kollonics und sodann durch diesen am kaiserlichen Hofe. Ejus consiliis et directione, sagt sein Biograph, ad mortem usque Em. Card. a Kollonics uti dignabatur: qui duo plurima et ardua, inter adversarios praepotentes feliciter confecere negotia, Cardinalem Leopoldum bono angelo Gabriele, et illo Leopoldum Magnum Imperatorem pientissimum movente[1]). So wie er denselben die Rückkehr zur katholischen Kirche dadurch zu erleichtern gewußt hatte, daß er ihnen im Auftrag des Fürst-Primas die Unterscheidungslehren genau präcisirt zur Annahme vorlegen, und die bereits am

[1]) So die liter. an. vom J. 1715, S. 52. Einen guten Auszug aus dieser Vita gibt Stöger, Scriptores Provinc. Austr. S. J., S. 136; nur daß er mit vielen andern Schriftstellern den Kardinal Leopold Kollonics mit seinem Neffen Sigismund verwechselt und denselben Erzbischof von Wien sein läßt. Vgl. hierüber das 2. Heft S. 377, Anm. 1.

23. Aug. 1692 erwirkte kaiserliche Zusage ihrer rechtlichen Gleichstellung mit den Katholiken des Landes vermelden ließ, ebenso war er nach ihrer im J. 1697 erfolgten Rückkehr eifrigst bemüht, ihnen den nothwendigen kaiserlichen und oberhirtlichen Schutz zu erwirken, damit sie der Gnade des hl. Glaubens nicht wiederum von ihren Feinden beraubt würden. Ihm hat die rumänische Nation, nebst der erneuerten kaiserlichen Resolution vom 14. April 1698 über die Gleichstellung des rumänisch-unirten und lateinischen Klerus (Hintz, S. 90), das berühmte Diploma protectionale zu verdanken, welches der Kardinal am 2. Juni 1698 von seiner Maltheserordenscommende Mailberg[1]) aus an sie richtete, in dem er dieselbe nicht nur unter seinen besondern Schutz nimmt[2]), sondern auch des wirklichen, ungestörten Genusses der vom Kaiser wiederholt versprochenen Rechte versichert[3]). Dankerfüllt erließ die Herbstsynode vom nämlichen Jahr folgende zwei Schreiben.

Dankadresse an den Kaiser Leopold I.

Sacratissime Caesar! Domine, Domine nobis Clementissime! Quanto nos replevit Sua Sacratissima Majestas solatio in dato ad inclytum Transylvaniae gubernium Decreto, die 14. Aprilis anni currentis, explicare nequimus: in quo sequentia Suae Majestatis Sacratissimae verba: „Qui ex sacerdotibus graeci ritus Valachus, edita professione, ad observantiam ritus graeci[4]), apud Catholicos, cum agnitione Summi

---

[1]) Liegt im jetzigen Dekanat Gaubitsch in Niederösterreich. Vor seinem Eintritt in den geistlichen Stand hatte sich Kollonics als Maltheserritter in mehreren Kämpfen mit den Türken auf dem Mittelmeere durch große Tapferkeit ausgezeichnet, und als Belohnung dafür nebst dem Range eines „Castellans der Insel Malta" die zwei Ordenscommenden Mailberg in Niederösterreich und Eger in Böhmen erhalten. Später, als er Kirchenfürst geworden, dienten sie ihm gleichsam als Operationsbasis bei seinen vielen erstaunlichen Unternehmungen für das zeitliche und ewige Wohl der leidenden Menschheit. Vgl. Schmitth, *AEppi. Strigon.* und Moroni, *Dizion.* 37, 44—45.

[2]) Ut Primas Hungariae et Legatus natus, speciali Sacrae Sedis Apostolicae privilegio nobis dato, necesse esse duximus, ut nostrum vobis omnibus ad Unionem cum Ecclesia Romano-Catholica redeuntibus ac redituris favorem et specialem in omnibus protectionem offeramus.

[3]) Ist abgedruckt bei Tim. Cipariu, *Acte si fragmente*, SS. 73—76. und reproducirt im Sitz.-Ber. der k. k. Akademie, Bd. 27, SS. 370—372.

[4]) Wie in Rußland und Polen, so ist die Gesellschaft Jesu auch in den Ländern der Stephanskrone bei den Unionsverhandlungen stets von dem Grundsatz ausgegangen, daß den Orientalen ihr Ritus mit seiner Disciplin belassen werden müsse, wie aus den dießbezüglichen Aktenstücken in der Coll. Lac. Concil. Bd. 2., S. 605 zu ersehen ist. Die

Pontificis se declaraverit, gaudebit privilegiis sacerdotum catholicorum". Quod cum nos ab Augusta Cancellaria Aulica in paribus per admodum Reverendum Patrem Ladislaum Baranyai (sic!), Ecclesiae Romano-Catholicae Albae Juliae parochum accepissemus, generalem synodum 24. Mensis Octobris indiximus, in qua visis Sacratissimae Majestatis Vestrae favoribus ac gratiis, libere, ac sponte unanimiter consensimus ac cum Ecclesia Romano-Catholica unionem inivimus, omnia ea admittentes, profitentes, credentes, quae Sancta Mater Ecclesia Romano-Catholica admittit, profitetur ac credit, praecipue illa quatuor puncta, in quibus hactenus dissensimus; nimirum 1. Summum Pontificem totius per orbem diffusae Ecclesiae caput esse universale; 2. Panem azymum sufficientem esse materiam coenae dominicae et sacrificii Missae seu liturgiae; 3. Praeter Coelum Sedem Beatorum et Infernum carcerem Damnatorum tertium dari locum (qui vulgo Purgatorium vocatur), in quo animae nondum plane expiatae detinentur ac purgantur, fideliumque suffragiis juventur; 4. Spiritum Sanctum, tertiam in Trinitate personam, a Patre et Filio procedere. De quibus etiam professionem emisimus coram praememorato Reverendo Patre Ladislao Baranyi ac proinde humillime obsecramus Suam Sacratissimam Majestatem, ut deinceps etiam sub Suis benignissimis alis, pro suo zelo, quem habet pro gloria Dei, incremento Ecclesiae ac salute animarum, nos protegere dignetur, Diplomaque nobis dare, prout ante aliquot annos dedit in Hungaria Unitis graeci ritus circa Munkacsinum degentibus. Pro quo diu salvam ac incolumem, pro gloria sua, incremento religionis et salute animarum, Suam Sacratissimam Majestatem Deus Ter Optimus Maximus conservet, in coelis immarcescibilem tribuat coronam, ac Augustissimam Domum novis incrementis adaugeat, animitus vovemus — Sacratissimae Majestatis Servi et subditi humillimi Athanasius Episcopus professionis Valachicae una cum archipresbyteris ejusdem in Transylvania. (**Ist auch rumänisch unterschrieben und wie die andern Stücke mit dem Amtssiegel versehen**).

Schreiben an den Fürst-Primas Kard. Kollonics.

Eminentissime Princeps, ac Cardinalis! Domine, Domine, nobis Gratiosissime! Accepimus per admodum Reverendum Patrem Ladislaum Baranyi, zelo divinae gloriae ardentissimum Eminentiae Vestrae Diploma, in quo participes declaramur privilegiorum, quibus Sacerdotes sanctae Matris Ecclesiae Romano-Catholicae gaudent, pro quo immortales Eminentiae Vestrae agimus gratias, rogamusque ut deinceps quoque hac gratia nos protegere dignetur, ac apud Sacratis-

---

gegentheiligen Behauptungen, welche neuere Publizisten in Siebenbürgen aufgestellt (Gazetta de Transsilvania, 1860, NN. 10—11, Beilage) und in Ungarn nachgeschrieben haben (Religio 1860, N. 32, S. 296), widersprechen der historischen Wahrheit.

simam Suam Majestatem Diploma nobis procurare, prout Sua Sacratissima Majestas ante aliquot annos dedit Unitis in Hungaria. Nos quoque in generali synodo professionem fidei coram praememorato Reverendo Patre Baranyi emisimus, cujus exemplar per manus admodum Reverendi Patris Hevenesi jam prius transmisimus, ac proinde humillime rogamus Vestram Eminentiam, ut dignetur pro suo zelo, quo erga gloriam Dei, nostri curam etiam deinceps habere ac ab adversariis defendere; nam longe magis de facto, a quo unionem fecimus, ab iis impetimur, ut clarius Reverendus P. Baranyi declarabit. Pro quo diu salvam et incolumem Eminentiam Vestram Deus Ter Optimus conservet, animitus vovemus. Dignetur Eminentia Vestra Excellentissimo Dno. Generali Rabutin scribere, ut nos ab adversariorum insultibus protegere dignetur — Eminentiae Vestrae servi humillimi Athanasius Episcopus professionis Valachicae[1]) una cum archipresbyteris ejusdem in Transylvania. Albae Juliae 26. Nov. 1698.

Aus den verzweifelten Anstrengungen, welche die Protestanten nachträglich noch gemacht, um das bereits abgeschlossene Werk der hl. Union wieder zu zerstören[2]), erhellt die Nothwendigkeit des mächtigen Schutzes, den der Kardinal den Rumänen von nun an ununterbrochen angedeihen ließ. Hören wir, was P. Baranyi am Schluß der Synode an den Fürst-Primas darüber berichtet.

Eminentissime Princeps, Dne., Dne. ac Patrone Gratiosissime! Nostri acatholici omnem moverunt lapidem ut sacerdotes Valachos a bene coeptis dimoveant, sed per Dei gratiam omnis eorum conatus irritus. Nunc tentant aliud; nam expediverunt Dnum. Vas Calvinistam ad Aulam, ut omnibus modis agat ac unionem impediat. Ac proinde dignetur Eminentia Vestra invigilare et iniquos eorum conatus praepedire.

Heri diu consultavimus cum Episcopo et aliquot Archidiaconis, judicavimusque ad compescendos acatholicos optimum fore, si Sua Mattas. mandatum daret, ac ad Aulam nominanter evocaret Episcopum Athanasium cum Georgio Pap Archidiacono de Dallya, Joanne Pap, parocho Albensi. Item Dnum. Stephanum Rácz, Provisorem Albensem, qui multum in hoc negotio collaboravit. Ego certe nihil hoc melius video; 1° Ipsa Sua Majestas videret ipsorum mentes et constantiam, animareturque ad assistendum illis et reprimendos heterodoxos; 2° Valachi magis confirmarentur in bene coeptis; 3° Mendacii convincerentur haeretici, qui vociferantur, hoc negotium esse tantum a D. C. Apór et me cusum. Rogo igitur humillime Eminentiam Vestram, ut dignetur Decretum a Sua Matte. extrahere, quo illi evocentur Viennam quam citissime, et coram tota Aula, etiam coram illis, qui favent haereticis, heterodoxi

[1]) Die Unterschrift des Bischofs ist rumänisch und lateinisch.

[2]) Vgl. das 2. Heft dieses Jahrganges, S. 379, Anmerk.



confundantur. Hodie iterum misimus duos sacerdotes Valachos ad Dnum. Keresztesi Praesidentem, ut coram statibus perlegat manifestum; promisit se facturum; videbimus quid sit facturus. Alias protestati sunt nomine totius Cleri, quod ab eo, quod in manifesto emiserunt, nolint recedere.

His Divinae protectioni commendo Eminentiam Vram. — Eminentiae Vestrae servus humillimus et capellanus infimus P. Ladislaus Baranyi. Albae Juliae 1698, 21. Novemb.

Nach dem oben mitgetheilten Schreiben an den hl. Vater wurde einer der Jesuitenpatres von Weissenburg als Vertrauensmann nach Wien entsandt; und es ward die Sendung, Dank der Mitwirkung des P. Hevenesi, rasch mit dem glänzendsten Erfolge gekrönt. Schon am 16. Februar des folgenden Jahres erschien das heißersehnte, vom Kard. Kollonics contrasignirte kaiserliche Diplom[1]), auf das sich die drei folgenden Stücke beziehen.

Dankschreiben der Synode an den Kaiser.

Sacratissime Caesar! Domine, Domine Nobis Clementissime, Benignissime! Accepimus Sacratissimae Majestatis Vestrae Clementissimum Diploma praesentatum 24. Mensis currentis in generali synodo ab Illustrissimo Domino Comite Stephano Apór et Reverendo Patre Ladislao Baranyi, Ecclesiae Romano-Catholicae Albae Juliensis parocho, ex commissione Eminentissimi Principis Cardinalis a Kollonics, in quo clerum nostrum benignissime jurium ecclesiasticorum participem fecit. Pro quo immortales gratias Sacratissimae Majestati Vestrae referimus, in ulterioresque Caesareas gratias ac favores humillime recommendamus, manemusque Sacratissimae Majestatis Vestrae perpetuo adstricti, devinctissimi fidelissimique subditi Athanasius Episcopus Ecclesiae Unitae graeci ritus in Transylvania partibusque ei adjunctis, ac Clerus Universus. Albae Juliae 29. Mensis Maji 1699.

Dankschreiben der Synode an den Fürst-Primas.

Eminentissime Princeps, ac Cardinalis! Domine, Domine nobis Gratiosissime! Accepimus Clementissimum Suae Sacratissimae Majestatis Diploma labore ac industria Eminentiae Vestrae confectum, praesentatum 24. currentis in generali synodo ab Illustrissimo Domino Comite Stephano Apór ac Reverendo Patre Ladislao Baranyi, quo quanto nos affecerit solatio explicare nequimus, pro quo immortales gratias Eminentiae Vestrae referimus, in ulterioresque gratias ac favores humillime recommendamus, manemusque Eminentiae Vestrae perpetuo devinctissimi servi Athanasius Episcopus Ecclesiae Unitae graeci ritus in Transylvania partibusque ei adjectis, et Clerus Universus. Albae Juliae 29. Mensis Maji 1699.

[1]) Aus dem k. k. Hausarchiv mitgetheilt im Sitz.-Ber. der k. k. Akademie, Bd. 27, SS. 373—375.



Ueber die weitern Vorgänge dieses wie des folgenden Jahres verweisen wir auf das vorhergehende Heft, SS. 379—384.

Für die weitere Geschichte der wieder katholisch gewordenen rumänischen Kirche, sowie namentlich für das Verständniß der über sie von Protestanten und Schismatikern heraufbeschworenen Leiden und Drangsale (Ebdsbst., SS. 382—383) ist unter Anderm ein Bericht des Metropoliten Athanasius an den Fürst-Primas, aus dem J. 1700, wichtig, den wir deßhalb hier beifügen:

Eminentissime Princeps ac Domine, Domine Gratiosissime! Longe foret enarrare adversitates ac molestias quibus Ecclesia nostra impetita est ab eo tempore quo Sanctae Romano-Catholicae Ecclesiae nos Unitos declaravimus. Alii sacerdotum ex parochia pulsi, alii verberibus affecti, alii incarcerati, aliis pecora adempta, et — quod longe maximum — templa et campanilia disjecta et funditus eversa, quod nunquam ante Unionem factum. Querelas plurimis vicibus inclyto Gubernio deposuimus, sed nullum adhibitum remedium. — Alterum est quod maxime Ecclesiam nostram infestat, disturbat ac discindit, quod quidam sacerdos, nomine Circa, ante aliquot annos ex templo Albensi aliquot libros furto sustulerit ac formata recommendatione fictisque sigillis ac subscriptis aliquot Archidiaconorum nominibus in Valachiam profectus fuerit, ibidemque Episcopatum sollicitaverit, quo intellecto ad generalem synodum huc Albam-Juliam citavi ipsum ut rationem facti daret seque expurgaret. Verum is male sibi conscius, neglecto imperio, venire renuit. Quare unanimi consensu in synodo decrevimus, ut tanquam refractarius capiatur ac huc adducatur; missis igitur propriis famulis curavi ipsum capi ac huc Albam-Juliam adduci. Interea non bene vigilantibus famulis fuga elapsus ad Collegium Calvinistarum se recepit, nec redditus ad requisitiones plurimas (asserentibusque Calvinistis, quod ille sit Ecclesiae suae unitus,) sed etiam ad Collegium Emjediense promotus, voluntque ipsi Domini Calvinistae Episcopatum procurare, et (ut spargitur) jam in Aula sollicitant. Quare humillime instamus apud Eminentiam Vestram, ut pro gloria Dei incrementoque Ecclesiae, et avertendis plurimis in Ecclesia turbationibus et scissionibus, dignetur invigilare conatumque eorum praepedire; si enim illi id obtinuerint, omnes sacerdotes quotquot in bonis illorum sunt, ad partes illius compellent Ecclesiamque disturbabunt. Promiserunt Domini Calvinistae non tantum sacerdotibus, si praenominato Circa adhaeserint, omnem libertatem, sed etiam ipsorum prolibus, jamque, ut audimus, aliquot ad se Circa praefatus traxit.

Sunt in Comitatu Hunyadiensi decem sacerdotes, qui se a gremio Ecclesiae subtraxerunt Calvinistisque Unitos mentiuntur; nam liturgiam ut ante celebrant, sanctos colunt, festa celebrant, jejunant, aliaque omnia, ut prius, practicant, quae tamen Calvinistae detestantur. Proinde

humillime obsecramus Eminentiam Vram., ut dignetur Decretum a Sua Matte. procurare, in quo determinet quid sit illa Unio: nimirum qui se Calvinistis Unitos profitentur, vel aliis, illa omnia admittant, profiteantur ac credant, quae Calvinistae admittunt, profitentur ac credunt, sicut est in Diplomate nobis dato, quo ad Unionem cum religione catholica, ita ut illi Valachi sacerdotes nec liturgias celebrent, nec jejunent etc. ut Calvinistae, et tunc poterunt gaudere privilegiis Calvinistarum, ut nos Catholicorum. Nam illi sacerdotes et Deum et Ecclesiam et Suam Mattem., decipiunt: Deum, quia in utramque partem claudicant; Ecclesiam, quia a nostra se subduxerunt et cum alia non consentiunt; Suam Mattem. quia utuntur gratia Diplomatis Suae Mattis. concessa Unitis, quum tamen non sint uniti. De quibus plura referet oretenus Eminentiae Vrae. Nuncius noster brevi ad Suam Majestatem expediendus.

Praeterea non obesset, si Eminentia Vra. scriberet Domino Gubernatori, Dno. Nicolao Bethlen (illi enim agunt causam praementionati Circa) ut desistant a simili infestatione Ecclesiae alias incursuri indignationem Caesareo-Regiam. His divinae protectioni commendamus Eminentiam Vestram — Eminentiae Vestrae servi humillimi manebimus Eppiscopus (sic) Valachorum ritus graeci Athanasius unitus cum totius (sic) Transylvanico. Albae-Juliae 1700 die 26. Octobris.

Der Kardinal benützte die Anwesenheit seines bedrängten Clienten in Wien, um demselben das von ihm gewünschte zweite kaiserliche Diplom vom 19. März 1701 [1]) zu erwirken, durch welches die Verhältnisse der griechisch-katholischen Kirche rumänischer Nation definitiv geregelt werden, und, unter Anderm, mit besonderer Rücksicht auf die von Athanasius eingereichte Beschwerdeschrift, bestimmt wird: nec satis est ad unionem, ut quis religionis alicujus in Transylvania receptae protectionem acceptare seque pro illa declarare velit, nisi etiam omnia illa credat ac profiteatur, quae religio illa profitetur ac credit cui se unire velle dicit.... Quum autem graeci ritus Valachi nec liturgiam suam, nec jejunia nec signum s. crucis, nec Deiparae Virginis et Sanctorum cultum, nec fidem in Sanctissimam Trinitatem deserturi sint, certum est, nec Reformatae, nec Lutheranae nec Unitariae religioni eos unire se posse (Art. 11.).

Doch weit entfernt, dem kaiserlichen Diplome gemäß, den Rumänen gerecht zu werden, unterließen es die ihnen feindlich gesinnten Stände sogar, dasselbe zu publiziren, fuhren dagegen fort, den von innen und außen

[1]) Aus dem k. k. geheimen Hausarchiv abgedruckt im Sitz.-Ber. der k. k. Akademie, Bd. 27, SS. 376—380; ist auch offiziell in Abschrift aufbewahrt in dem Primatialarchiv zu Gran, sowie in dem siebenbürgisch-bischöfl. Archiv zu Karlsburg, weßhalb wir Moldovanu's Zweifel an der Echtheit desselben (Acte sinodali, tom. 2., pp. 182—183, und Spicuire, pp 31) unbedingt zurückweisen müssen.



gegen die hl. Union geschürten Agitationen allen möglichen Vorschub zu leisten. Die Wahlsynode vom J. 1713[1]) berichtet an den Fürst-Primas, Herzog Christian August, von drei „aus den türkischen Landen eingedrungenen reißenden Wölfen, qui corda nonnullorum sollicitantes schisma vetus resuscitaturi sunt“. Und zwei Jahre später macht das mit dem Ernennungsdekret des Bischofes Patachi an den Primas gerichtete Schreiben des Baron Joh. Jos. de Kaszon auf die bereits eingetretenen bedauerlichen Folgen dieser geheimen Wühlereien mit den Worten aufmerksam: inauditur jam de subortis inter clerum aeque ac populum periculosis quibusdam dissensionibus et scissionibus, sibi ex Valachia schismaticis sub cinere gliscentem ignem foventibus et perniciosa quaeque consilia ac suggerentibus[2]).

Glückliche Abwendung der dem katholischen Volke drohenden Gefahr des Rückfalles in's Schisma, und letzte feierliche Bestätigung der Union durch den Metropoliten Athanasius.

Zwei Umstände kamen den Feinden des katholischen Glaubens bei ihren geheimen Agitationen gegen die hl. Union vortrefflich zu statten: die äußerst mangelhafte Vollziehung der kaiserlichen Gnadenbriefe, und die durch die hl. Canones geforderte Abschaffung der vielen schreienden Mißbräuche, die sich während des Schismas in die rumänische Kirche eingeschlichen hatten[3]). Die Schismatiker, im Bunde mit den Protestanten, wußten sie schlau zu benützen, um Unzufriedenheit zu erregen und gelangten auch wirklich, nach langwierigen Hetzereien, auf der Synode vom J. 1711 durch List, Drohung und Gewalt dahin, eine der Union höchst gefährliche Resolution durchzusetzen. Durch Gottes barmherzige Fügung schlug die Sache jedoch in's Gegentheil um, und der Angriff endigte mit einer letzten feierlichen Bestätigung des katholischen Glaubens. Ueber den Verlauf dieser Episode enthalten unsere Jahrbücher ad an. 1712, S. 17 folgenden beachtenswerthen Bericht:

Albae-Juliae Unio Valachorum graeci ritus cum Ecclesia Romana, quae tum haereticorum, maxime Calvinistarum invidia, tum quorundam Protopoparum schismaticorum perfidia quotannis impugnabatur, hoc anno palam suum virus evomuit. Ita quidem ut cooperantibus haereticis et praevalentibus schismaticis, coriphaeis synodi, Basilio ac fratri ejusdem Petro, aeque Protopopis, intentatis minis et terriculamentis

[1]) Vgl. das 2. Heft dieses Jahrganges, S. 383. Anmerk. 3.

[2]) Wir werden dieses Schreiben mit den übrigen noch ungedruckten Aktenstücken, die sich auf diesen Bischof beziehen, gelegentlich veröffentlichen.

[3]) Das zweite kaiserliche Diplom motivirt (art. 5) die Einsetzung des Theologen lateinischen Ritus mit diesen „ob ignorantiam jurium canonicorum plurimi errores patrati et ingentia scandala commissa“. Welcher Art diese Mißbräuche gewesen, werden wir später aus den handschriftlichen Akten zeigen.

reliquos Protopopas ad subscribendum veteri schismati pertraxerint et compulerint. Sed et Episcopo ipsi nefaria puncta Unioni summe contraria proposuerunt subscribenda. Qui ne eorum a se abalienaret animos, postulatis eorundem annuit ac schismati subscripsit, frustra reclamante eumque dehortante e Societate nostra ejusdem Theologo. Divina tamen Bonitas, quae suos nunquam deserit, malo huic opportunum attulit subsidium. Primo enim opera Nostrorum factum, ut Episcopus datis ad universos Protopopas sibi subjectos literis puncta illa a se subscripta revocaverit et annullaverit, repetiveritque ab illis, quibus tradita fuerant. Secundo Episcopus damnato suo facto publicam fidei professionem in Ecclesia sua Metropolitana graeci ritus, spectante Excmo. Commendante Generali a Steinville, plurimum pro reducenda hac Unione adlaborante, emisit. Hunc secuti sunt plurimi Protopopae, qui eandem fidei professionem publice sunt professi. Coriphaei autem schismatis introducendi suis privati officiis a synodo sunt exclusi. Deus det in bene coeptis constantiam. An den Fürst-Primas sandte der Metropolit gleichzeitig durch den P. Hevenesi einen Revers, der sich annoch in originali im Primatialarchiv, Nro. 487, vorfindet und also wörtlich lautet:

Nos Athanasius Archiepiscopus Valachorum graeci ritus in Transylvania damus syngrapham Nostram ad manus admodum Reverendi Patris Hevenesi Provincialis, quemadmodum Nos spopondimus existentes Viennae, tenere omnia puncta subscripta a Nobis, ita et modo spondemus eadem, illos, qui fuimus, sumus et erimus jam supra declarati punctaque synodi factae hic contrariae legi et ritui conabimur recipere de manibus illorum ac dilacerare. Datum Albae Juliae decima octava Novembris anno 1711. Archiepiscopus Athanasius.

Schließlich finden wir in den genannten Annalen über die wohlthätigen Folgen der feierlichen Erneuerung des Glaubensbekenntnisses, sowie über den am 29. Aug. 1713 erfolgten Tod des Metropoliten zu diesem letzten Jahr folgende Aufzeichnung auf S. 58:

Albae Juliae Unio Valachorum curae nostrae commissa non leve sumpsit incrementum. Professio enim fidei, quam superiori anno eorundem Episcopus Athanasius publicam emiserat cum nonnullis Protoporum, hoc anno ab universis, vere popis in triginta quatuor Archidiaconatibus facta magis quam renovata fuit. Majores sperandi fuerant progressus, nisi pientissimus obitus Illustrissimi et Reverendissimi Domini Episcopi bene coeptis obstitisset. Zum Schluß wird dann noch die bereits anderweitig bekannt gewordene Thatsache von den geheimen Wühlereien der Schismatiker aus der Walachei mit dem Bemerken bestätigt, dieselben hätten jedoch bis dahin nicht vermocht die Union zu erschüttern.

Innsbruck. Nilles S. J.

Das Geburtsjahr Christi. Unter diesem Titel versucht P. Florian Rieß, S. J. in dem neuesten Ergänzungshefte zu den „Stimmen aus Maria-Laach" die Lösung einer Frage, „die, wie er mit Recht sagt, alle Zeit den ersten Rang auf dem Gebiete der Chronologie behaupten wird". Bekanntlich wird unsere gewöhnliche christliche Zeitrechnung für eine irrige erklärt, indem Dionysius Exiguus, der Urheber derselben, das Jahr 754 oder 753 u. c. als das Jahr der Menschwerdung Christi bezeichne, während doch Herodes bereits 750 u. c. gestorben sein soll. Demnach setzen die Einen die Geburt des Herrn zurück in das Jahr 749, Andere sogar in das Jahr 747 u. c. Dagegen sucht nun P. Rieß zu beweisen, daß Herodes erst im April 753 u. c. gestorben sei, und daß Dionysius Exiguus die Menschwerdung Christi auf den 25 März 752 u. c. setze. Was den Tod des Herodes betrifft, so berichtet Flavius Josephus (Arch. VII, cap. 6, n. 4.), daß der Tyrann zwei Rabbiner und vierzig ihrer Schüler habe hinrichten lassen, weil letztere den goldenen Adler herunterhieben, den er über der Tempelpforte hatte anbringen lassen; in der auf die Hinrichtung folgenden Nacht sei dann eine Mondsfinsterniß eingetreten. Diese Mondsfinsterniß aber, sagt P. Rieß, könne nur die in der Nacht vom 9. auf den 10. Januar 753 sein, und nicht jene vom 12. auf den 13. März 750, welche absolut keinen Raum mehr bietet für die im Leben des Herodes bis zu dessen Tod (12. April) noch einzuschaltenden Ereignisse. Ueberdies war die Mondsfinsterniß von 750 nur eine partiale, sechszöllige, während jene von 753 eine totale, und zwar centrale war, welche in Verbindung mit dem am Nachmittag vorher stattgehabten Ereigniß um so leichter dem Gedächtniß der Menschen sich einprägen konnte, so „daß noch neunzig Jahre später, als Josephus seine Alterthümer schrieb, das Andenken an dieses Ereigniß ungeschwächt fortlebte". Fällt aber der Tod des Herodes in das Jahr 753, so ist es nicht nothwendig, daß Christus vor dem Jahre 750 geboren sei. Nun tritt P. Rieß den Beweis an, daß die Geburt des Herrn auf den 25. December 752 u. c. fällt. Dieses Datum stimmt auch zu der von Dionysius Exiguus stammenden christlichen Aera. Dieser gelehrte Abt legte seiner Berechnung den 19jährigen Cyclus der Alexandriner zu Grunde; da aber in 28 Jahren die Wochentage der Monatstage sich wiederholen, wie in 19 Jahren die Monatstage der Ostertermine, so stellte Dionysius einen Cyclus von 19 × 28 = 532 Jahren auf, wobei sich allerdings in 300 Jahren ein Deficit von 1 Tag ergibt, was aber hier nicht weiter in Betracht kommt. Dionysius rechnet von der Menschwerdung Christi an und setzt das Jahr 532 „ab Incarnatione Domini" auf das Jahr 1284 u. c., so daß das erste Jahr seines Cyclus mit dem Ostervollmonde jenes Jahres beginnt; folglich fällt nach ihm das Geheimniß der Menschwerdung in den Frühling des Jahres 752 = 1284—532. Da wir aber gegenwärtig das Jahr nicht mit der Menschwerdung, sondern mit der Beschneidung Christi beginnen, also um 9 Monate später, als Dionysius, so ist „das Jahr 1284, in dem Dionysius 532 ab Inc. zu

schreiben beginnt, in unsere heutige Aera chr. vulg. übersetzt, Ostern 531 p. Chr. . . . Für Dionysius Exiguus waren um Ostern 531 bereits 532 Jahre seit der Menschwerdung, also um das Neujahr 532 waren 532 Jahre seit der Beschneidung Christi voll abgelaufen". Erst Beda Venerabilis stellte die Ansicht auf, „daß die Menschwerdung des Herrn nicht in das Jahr 752 a. U. c., sondern 754 a. U. c., als das erste Jahr der von Dionysius eingeführten Aera, zu setzen sei". K.

Die Bartholomäusnacht nicht die Folge eines lange gehegten Planes. Zwei Schriften haben die Aufmerksamkeit wieder auf die oft erörterte Frage gelenkt, ob die Gräuel der Bartholomäusnacht die Wirkungen eines seit längerer Zeit vorbereiteten und wohlüberdachten Planes waren, oder ob nur der Umstand, daß das von der Königin-Mutter Katharina von Medici veranlaßte Attentat auf den hugenottischen Admiral Coligny mißglückte, und die Furcht des Hofes vor gemeinsamer Rache der Hugenotten den plötzlichen Gedanken des Gemetzels eingaben. Die eine dieser Schriften ist dem Nachlaß des Leipziger Professors H. Wuttke entnommen (Zur Vorgesch. der Bartholomäusnacht, hist.-krit. Studie, herausg. v. G. Müller-Frauenstein, Leipzig 1879, Weigel), die andere rührt von H. Bordier in Basel (La Saint-Barthélemy et la critique moderne, Genève 1879, Georg). Beide Verfasser, namentlich aber der letztere, haben sich von den Gehässigkeiten gegen die katholische Kirche, welche die Darstellung dieses Themas gewöhnlich begleiten, sehr wenig freigehalten. Schon darin liegt eine Mahnung zur Vorsicht gegenüber dem Resultat, das sie im Gegensatz zu der bisherigen, auch von Nichtkatholiken insgemein angenommenen Ansicht übereinstimmend vertreten. Sie versuchen nämlich das Vorhandensein eines von der katholischen Partei und dem Hofe lange vorher im Einzelnen entworfenen Planes geltend zu machen. Werden sie hiemit irgendwie auf den Beifall der Geschichtsforschung rechnen können?

Bereits sind wir in der Lage über zwei Beurtheilungen resp. Verurtheilungen zu berichten, welche diesen Versuchen der Repristination einer früher herrschenden, aber schon seit Dezennien veralteten Meinung zu Theil wurden. In Frankreich trat zunächst gegen Bordier der Historiker G. Baguenault in der Revue des questions historiques auf (1880, 1. Janvier p. 272 ss.). Er faßt hauptsächlich die verbürgten Zeitumstände und Einzelnheiten des tragischen Ereignisses selbst in's Auge, während die andere unten zu nennende Beurtheilung mehr die Quellenfrage in den Vordergrund bringt. Baguenault weist zuvörderst darauf hin, daß der für die Katholiken ungemein nachtheilige Frieden von Saint-Germain, 2 Jahre vor dem Blutbad, sicherlich nicht dazu abgeschlossen war, wie Bordier will, um die Wachsamkeit der Hugenotten zu täuschen und ihnen die erste Falle zu stellen. Er war nur ein Werk der Schwäche und der verhängnißvollen Vermittelungspolitik des Hofes. Noch weniger können die Berufung Coligny's an den Hof und die Ehe zwischen Heinrich von Bourbon und Margaretha von

Valois als Veranstaltungen zur Täuschung der häretischen Partei aufgefaßt werden Man wußte überall, daß nur Nachgiebigkeit und Entgegenkommen diese Schritte leite. Zumal wußte man dies in Rom, wo die Ertheilung der für die Ehe nöthigen Dispens auf die größte Schwierigkeit stieß. Mit der Annahme des obengedachten Planes des Hugenottenmordes erscheint ferner das Bündniß ganz unvereinbar, welches der französische König noch am 29. April 1572 mit Elisabeth von England zur Bekämpfung der katholischen Spanier abschloß. Und wozu behufs dieses Krieges zugleich die Annäherung an die protestantischen Fürsten Deutschlands, die doch nach Vollführung der angeblich geplanten Gräuel durch den französischen Hof eher die Waffen gegen als für denselben zu brauchen gewillt sein mußten? Es ist wahr, im letzten Moment wußte die auf Coligny's Einfluß und seine Förderung der Feindseligkeit gegen Spanien eifersüchtige Königin-Mutter den Bruch mit Spanien zu hintertreiben; sie sah in Folge dessen eine um so mächtigere hugenottische Reaction des Admirals und seiner zahlreichen hohen Parteigänger vor sich; daher das Attentat gegen ihn am 22. August 1572; daher beim Mißlingen desselben der in der Aufregung vermehrter Furcht und doppelt gespannten Ehrgeizes im Geist Katharina's rasch sich erhebende Gedanke des furchtbaren Blutbades, das in der Nacht des Bartholomäusfestes 24—25. August vor sich ging, und zu dessen Ausführung ihre stürmische Natur den schwachen Willen ihres Sohnes Karl IX. hinzuzerren verstanden hatte. Bei dieser durch die besten Zeugnisse verbürgten Betrachtung der Vorgänge wird Alles klar; in der Voraussetzung langer Vorbereitung aber läßt sich weiterhin nicht verstehen, wie trotz der Zahl der nothwendigen Mitwisser Alles geheim bleiben konnte, warum man drei Tage vor dem großen Schlage den Admiral allein angriff, gleichsam um den Plan zu compromittiren, warum nicht gesorgt war für die gleichzeitige Nachahmung der Blutthaten der Hauptstadt in den Provinzen, in welchen bekanntlich erst nach und nach je nach dem Datum des Eintreffens der Nachrichten aus Paris ähnliche Gemetzel stattfanden.

Daß der katholischen Kirche der verzweiflungsvolle Entschluß des französischen Hofes nicht zur Last zu legen ist, kann bei Vernünftigen nicht mehr in Frage kommen. Der heilige Stuhl hat vorher, wie Bordier und Wuttke eingestehen, nicht das Mindeste um den vorgeblichen Plan gewußt, und Gregor XIII. hat nach Ausführung der That seine Freude nur bekundet über die Rettung des Königs, im Glauben nämlich an die von den Urhebern der That überallhin verbreitete offizielle Nachricht, es sei eine glücklich entdeckte Conspiration gegen das Leben des Königs und seiner Familie durch das rasche blutige Eingreifen, als einziges Schutzmittel, überwunden worden. In seiner Entgegnung gegen Bordier führt Baguenault ein bemerkenswerthes neues Zeugniß für das anfängliche Vorhandensein dieser Auffassung an der römischen Kurie aus einem Schreiben des Cardinals von Pellevé aus Rom an die Königin-Mutter vom 12. September 1572 an („Ne s'est jamais ouy nouvelle de plus grande alegresse de

veoir vos Maiestez hors de tant de dangers et mesmes de ceste dernière conspiration. . ." Bibl. nat. de Paris Ms. fr. 16040, fol. 196).

H. Wuttke hat hauptsächlich hinsichtlich der von ihm weitläufig erörterten Quellenangaben eine Kritik gefunden (in den „Mittheilungen aus der historischen Literatur, herausgegeben von der histor. Gesellsch. in Berlin", VIII. Jahrg. 1880, Heft 1, S. 46 ff.). Der Verfasser dieser Kritik, Dr. Mahrenholtz in Halle, geht summarisch die Berichte, welche von der Entstehung der Bluthochzeit sprechen, durch und findet in denselben „kein Moment", das gegen die in neuerer Zeit eingebürgerte Auffassung spräche. Der scheinbar wichtigste und älteste Zeuge für das Bestehen eines langen Planes, der Italiener Capilupi, wird durch Wuttke überschätzt, welcher nicht genug in Anschlag bringt, daß derselbe „durch die falsche Angabe, daß der König selbst, nicht Katharina, Urheber des Mordplanes war, durch das Hereintragen religiöser Empfindungen, wo es sich um politische Motive handelt, sich allzusehr in Widerspruch mit beglaubigten Darstellungen setzt" (S. 47). Der Bericht des Tiroler Studenten Geizkofler aus Paris ist nicht einmal von Wuttke besonders betont worden. Mit Mahrenholtz wird man darin übereinstimmen müssen, daß gegenüber den gleichzeitigen Mittheilungen des katholischen Marschalls Tavannes und des hugenottischen Anführers Mornay, welche gegen das Vorhandensein langer Vorbereitung sprechen, die Meldungen bei Mathieu, Gabutius, Boulenger, Montluc, Davila, Masson und Walsingham, die theils später, theils unter nachweisbaren äußeren Einflüssen, theils zu undeutlich schreiben, keine Auctorität beanspruchen können.

Baguenault ist der Meinung, das zutreffendste Wort unter Allem, was von der Bartholomäusnacht berichtet wird, gehöre dem derben Marschall Tavannes an: „Ce fut une résolution de necessité, un conseil né de l'occasion". G.

Neue Papstbriefe. Als der wichtigste hiehergehörige Fund ist die von dem Mitarbeiter des neugegründeten wackern „Hist. Jahrbuches", Mr. Edmund Bishop, der Direction der Mon. Germ. in Abschrift übergebene „Brittische Sammlung" zu betrachten (nr. 8873 Brit. Mus. Add. mss.). Seitdem das zweite Heft des Jahrbuches (1880, S. 309 f.) über den ersten Theil der ausgezeichneten Untersuchungen P. Ewald's über diese Sammlung, welche im N. Archiv V, 2. Heft, 277 ff. begannen, berichtet hat, ist der zweite und Schlußtheil der Ewald'schen Abhandlung erschienen (3. Heft, 505 — 596), welcher sich zunächst mit den wichtigen aus der Brittischen Sammlung gewonnenen Briefen Gelasius I. und Pelagius I und sodann mit der Abtheilung Varia beschäftigt. Die hohe Bedeutung der neuen Bereicherung an Papstbriefen mag daraus ermessen werden, daß 66 Briefe auf Gelasius I und 72 auf Pelagius I. entfallen, von denen zusammen ungefähr die Hälfte bisher unbekannt war. Der Gewinn an historischen Mittheilungen, der aus der Zeit des Pelagius reicher ist als aus der des Gelasius, kommt namentlich dem Dreikapitelschisma in Oberitalien und den Nachwirkungen des Kapitelstreites in andern Ländern, besonders in den

Frankenreichen, zu Gute (Vgl. z. B. S. 538. 541. 550). Interessant ist das Resultat Ewald's, daß verschiedene Publikationen päpstlicher Briefe bestanden, welche direct auf das große lateranische Archiv zurückgingen und in chronologisch geordneter Reihe den Briefbestand einzelner Pontificatsjahre vorlegten. Aus einer solchen Publication haben nicht blos die brittische Sammlung zum großen Theil, sondern auch die Compilatoren der Canonessammlungen bald direct bald indirect geschöpft (Vgl. S. 592). Es ist jetzt die Annahme vollständig gesichert, daß nicht erst Gregor I., wie man oft glaubte, mit der Anlage eines Registrums der Papstbriefe im Lateranarchiv begann. „Durch die brittische Sammlung lernen wir nun auch dies, daß bereits im 5. Jahrhundert die systematische Anlage der Copialbücher im päpstlichen Archive nichts Unbekanntes mehr war" (S. 509). Welcher Einblick in das Wirken des Primates, wenn uns von diesem unschätzbaren Emporium seiner Urkunden Mehr erhalten wäre!

Man darf angesichts des bezeichneten Fundes und vieler anderer neuerer Publicationen von alten Papstbriefen von der zweiten Ausgabe der Regesta Rom. Pontificum von Jaffé, welche Ewald mit F. Kaltenbrunner in Graz gegenwärtig bearbeitet, Viel erwarten. Kaltenbrunner hat inzwischen selbst in den Sitz.-Ber. der phil.-hist. Klasse der Wiener Akademie eine Uebersicht der bisher unbekannten, von ihm auf zwei italienischen Reisen gesammelten oder notirten Papstbriefe aus der von Jaffé behandelten Zeit, also vor Innocenz III., niedergelegt (1879, Bd. XCIV, Heft 2, S. 627—705; auch separat erschienen). Es sind 319 Stücke, meistentheils Confirmationen von Kirchen oder Klöstern enthaltend. Es sei beigefügt, daß nicht lange vorher R. Wilmans in der „Archival. Zeitschrift" von Löher zahlreiche Nachträge von Papstbriefen zu den Regesten von Jaffé und zu denen von Potthast, welche letztere bekanntlich von Innocenz III. bis zur Avignoner Zeit gehen, gebracht hat (1878, Bd. III. S. 30 ff. Vgl. die ff. Nummern). Auch verweisen wir auf die in den letzten Bänden des N. Archivs mitgetheilten neuen Papstdokumente, auf den in der Revue des questions hist. (1878, Octob. p. 642) erwähnten Fund zu Palermo, auf die Veröffentlichungen Delisle's über das Register Alexanders IV. und diejenigen Robert's über das Register Calixt' II., ferner auf die in den Analecta juris pontificii niedergelegten Schätze päpstlicher Dokumente, auf welche die Tüb. Quartalschrift (1880, S. 222 ff.) mit einer Arbeit von Sdralek über Nikolaus' I. Briefe auf's neue die Aufmerksamkeit gelenkt hat, und auf die soeben als erschienen angekündigten Arbeiten von Harttung über Urkunden und Diplomatik der Päpste.

Verfasser dieser Zeilen hat ebenfalls nach einer Musterung der Archive Tirols über 200 bisher ungedruckte päpstliche Dokumente aus dem 12. und 13. Jahrh., vorwiegend nach Originalien, zusammengebracht. Durch Material aus dem Reichsarchiv in München und dem Haus-, Hof- und Staatsarchiv in Wien, sowie durch Salzburger Archivalien vermehrt, wird diese Sammlung demnächst im Drucke erscheinen. Indem sie unter Beifügung der Regesten

über die bisher schon bekannten päpstlichen Urkunden für Tirol vor der Avignoner Zeit gewissermaßen ein Bullarium Tirolense bildet, wird sie an dem Beispiele Eines Landes ein klares Bild des ganz unglaublichen Umfanges der Correspondenz der mittelalterlichen Päpste mit den verschiedenen Theilen der Christenheit darstellen. Grisar S. J.

Die Katalogisirung der vatikanischen Handschriften. J. B. de Rossi, der Verfasser der Roma sott., hat über den gegenwärtig durch Leo XIII. in's Auge gefaßten Plan der Druckveröffentlichung des Handschriftenkatalogs der vatikanischen Bibliothek sowie über die Geschichte der bisherigen Katalogisirung eine jedem Freund geschichtlicher Studien sehr willkommene kurzgefaßte Abhandlung in der zu Rom erscheinenden „Aurora" veröffentlicht. Wir heben aus dem Abschnitte, welcher den geschichtlichen Ueberblick enthält (Aurora 15. Febr. 1880) hervor, daß de Rossi, welcher auf seinen wissenschaftlichen Reisen sich persönlich von dem Zustand der Handschriftenkataloge der bedeutendsten Bibliotheken überzeugte, folgende Versicherung aussprechen kann: „Ich denke nicht, daß irgend eine der großen europäischen Bibliotheken bei gleichem Zuwachse an Manuscripten sich einer wirksameren und constanteren inneren Thätigkeit für Ordnung und Uebersichtlichkeit der Kataloge rühmen könne, als die vatikanische". Es genügt der Raum nicht, die genauen Belege des berühmten Gelehrten aus den einzelnen Epochen der Bibliothekverwaltung bis auf die Gegenwart anzuführen. Namen von Gelehrten vorzüglichen Ranges, wie Platina, Rinaldi, Alemanni, Allacci, Contelori, Holsten, Schelstrate, Bianchini, Assemani, Quirini, Mai, Battaglini, Marini und unter Pius IX. Pitra, Asinari und Martinucci treten mit ihren Arbeiten für die Katalogisirung auf. De Rossi darf kühn auf die Beweiskraft seiner Angaben vertrauen, wiewohl sein Bericht, um mit ihm selbst zu sprechen, „Vielen unglaubwürdig scheinen wird, welche nach legendenhaften Erzählungen sich die Vorstellung von einer dunkeln Finsterniß, die selbst vor den Beamten der Bibliothek die undurchforschten Schätze der Schränke verhülle, gebildet haben".

Die französische Zeitschrift Bibliothèque de l'école des chartes, die mit ihrer Schule unter Delisle's Leitung in verdienstlichster Weise das Urkunden- und Handschriftenstudium in Frankreich befördert, begrüßt die bevorstehende Publication der Kataloge mit den Worten: „Es ist dies in der That eines der größten Ereignisse, welche unsere Zeit auf dem Gebiete der gelehrten Studien erlebt" (1880, XLI. p. 147). G.

Die Juden unter den Avignoner Päpsten. Ein Art. v. L. Bardinet in der Revue historique 1880 Janv. — Fevr. p. 1 — 47 gibt reiche aus den Archiven und Bibliotheken von Avignon und Carpentras geschöpfte Aufschlüsse über „Die bürgerliche Lage der Juden in der Grafschaft Venaissin während des Aufenthaltes der Päpste zu Avignon 1309—1376". In dieser Abhandlung spricht sich eine so unbedingte Anerkennung des Verhaltens der Päpste gegenüber der ebendamals überall auf's Aeußerste verfolgten und gehetzten Judenschaft aus, wie sie in der extrem freisinnigen Zeitschrift

Revue hist. kaum zu erwarten war. „Ihr Verhalten", heißt es, „wurde ihnen durch ihre Vorgänger vorgezeichnet. Von Gregor dem Großen an [erst?] hatten die Päpste im Allgemeinen die beste Gesinnung gegenüber den Juden an den Tag gelegt. Sie hatten sie mehr als einmal in Schutz genommen, und die Maßregeln, die sie zu ihren Ungunsten trafen, bezogen sich mehr auf ihre Religion, als auf ihre Personen, indem dieselben dazu bestimmt waren, die Juden an der Proselytenmacherei zu hindern und durch ihre Absonderung von den Christen den Glauben und die christliche Religion gegen Verderbniß sicher zu stellen" (S. 11). „Zur nämlichen Zeit, als der französische König die Juden ausplündern und verbannen ließ, fanden sie bei Clemens V. alles Wohlwollen, und dieselbe ebenso menschliche wie weise Behandlung wurde ihnen durch Johannes XXII. zu Theil" (13). Den Schutz, welchen unter Benedict XII. die Juden in Deutschland genossen, erfuhren noch mehr seine jüdischen Unterthanen in jenen Landestheilen. „Am meisten aber leuchtet die Humanität und Klugheit Clemens VI. hervor". Als die Pest von 1348 allenthalben zu den blutigsten Verfolgungen der Juden, die deren Ursache sein sollten, Anlaß gab, als Tausende derselben zu Straßburg, Speyer, Worms, Oppenheim und Mainz von einem verblendeten Pöpel getödtet wurden und die Gräuel sich auch durch Frankreich verbreiteten, „begriff dieser große Papst voll Einsicht und Güte, daß seine hohe Stellung ihm das Einschreiten gegen den Fanatismus zur Pflicht mache". Blieben auch in der gewaltigen Bewegung die Mahn- und Strafrufe seiner Bullen zum Theile wirkungslos, „so öffnete sich wenigstens in seinem kleinen Staate ein Zufluchtsort den irrenden und heimathlosen Schwärmen der Verfolgten, welche die Furcht vor dem Tode von ihren Sitzen vertrieben hatten" (18. 20). G.

Abhandlungen.

Die kirchliche Ueberlieferung von der leiblichen Aufnahme der seligsten Gottesmutter in den Himmel.

Von Hermann Jürgens S. J.

Für alle Gerechten ist die Auferstehung Christi, des Erstgeborenen aus den Todten, Unterpfand und Vorbild ihrer eigenen Auferstehung. Für Maria sollte sie mehr sein. Denn wie Christus am dritten Tage schon von den Todten erstand, so sollte auch an seiner heiligsten Mutter jene Beschleunigung, die im Unterpfand und Vorbild hervortritt, verwirklicht werden. Zwar ist ihre Auferstehung, ebenso wie die der übrigen Menschen, nicht als eine Auferstehung aus eigener Kraft zu fassen, sondern als eine Auferweckung; aber es war nach dem üblich gewordenen Ausdrucke eine resurrectio accelerata, indem ein besonderes Privilegium die Mutter auch hierin näher an die Seite des Sohnes rückte und enger an seiner Verherrlichung theilnehmen ließ. Dies Privilegium selbst ist im Unterschiede von dem privilegium contra legem, welches in ihrer Freiheit von der Erbsünde liegt, als privilegium supra legem zu bezeichnen.

Mit Recht wird die Aufnahme des jungfräulichen Leibes in den Himmel als die volle Entfaltung des Schmuckes und der Vorzüge bezeichnet, mit denen, um der Verdienste Christi willen, die

h. Mutter geschmückt worden. Gleichwie nämlich nach der Lehre des h. Paulus der Triumph des Erlösers über den Satan in einem dreifachen Sieg über die Sünde und ihre Wirkungen, nämlich den Tod und die Begierlichkeit, besteht, so wurde Maria mit einem ähnlichen dreifachen Triumphe begnadigt. Ihr Eintritt in diese Welt war ein vollständiger Sieg über die Sünde, denn sie ward unbefleckt empfangen. Ihre einzig dastehende jungfräuliche Mutterschaft war ein vollkommener Sieg über die böse Begierlichkeit. Aber auch ihr Hinscheiden aus dieser Welt sollte ein Siegeslauf werden, ein gerechter Triumph über den Tod, welcher der Sünde Sold ist. Es heißt im Fluche für den Stammvater: „Du bist Staub und wirst wieder zu Staub zurückkehren". Wenn also Maria als Mutter des Erlösers mit ihrem Sohne der Schlange das Haupt zertreten soll, dann gehört offenbar dieser Sieg in oder nach dem Tode als glänzendes Juwel in die Krone, mit der Christus seine h. Mutter hat schmücken wollen[1]).

Es ist ganz unbezweifelt, daß gegenwärtig die allgemeine Annahme in der Kirche sich mit fester Ueberzeugung zu der Lehre von der leiblichen Aufnahme Maria's in den Himmel bekennt, wiewohl dieselbe nicht als Glaubenslehre definirt ist. In diesem sensus communis Ecclesiae, der sich in unserem Falle auf die verschiedenartigste und offenste Weise ausspricht, liegt eine Bürgschaft für die Wahrheit des angenommenen Satzes, die nicht irre führen kann.

Indem wir es also gegenwärtig unternehmen, die hin und wieder als unzureichend bezeichneten Zeugnisse der alten Tradition für diesen Glauben zu erörtern, begleitet uns die Gewißheit, daß die Lehre selbst eine von diesen oft nur zufällig uns hinterbliebenen Zeugnissen der Vorzeit unabhängige Sicherheit in Anspruch nehmen darf. Ein solcher wissenschaftlicher Beweis aus der Tradition ist

[1]) Man vgl. die Eingaben von 204 Vätern des vatik. Concils um die dogmatische Definition der Aufnahme Maria's, bei Martin, Concilii Vaticani documentorum collectio, ed. 2. Paderb. 1873, S. 112 ff. S. 115: Mariam virginem intuitu meritorum Christi Jesu Salvatoris, sicut de peccato per immaculatam conceptionem et de concupiscentia per virginalem maternitatem, ita de inimica morte singularem triumphum retulisse per acceleratam ad similitudinem filii sui resurrectionem etc.

öfter, mit verschiedener Ausführlichkeit und Kritik, versucht worden[1]). Wir gedenken unter besonderer Berücksichtigung der Stellung, welche gewisse apokryphische Schriften in dem Gange der Tradition einnehmen, und der Opposition, welche zeitweilig erfolgte, zusammenfassend die geschichtliche Entwickelung der Lehre vorzulegen.

I. Die Ueberlieferung innerhalb des Zeitraumes der Kirchenväter.

Wir beginnen hier zunächst mit dem ältesten unter den uns direkt verbürgten Zeugnissen. Es ist das unzweideutige Zeugniß des h. Gregor von Tours († 596), des würdigen Nachfolgers eines h. Martinus und berühmten Geschichtschreibers der fränkischen Kirche. Im 4. Cap. seines Buches de gloria martyrum sagt er anschließend an seinen Bericht[2]) über den Tod der allersel. Jungfrau: Et ecce iterum adstitit ei Dominus susceptumque corpus sanctum in nube deferri jussit in paradisum, ubi nunc resumpta anima cum electis ejus exsultans aeternitatis bonis nullo occasuris fine perfruitur. Zur Würdigung dieses Zeugnisses, das

[1]) Es sei hier nur erinnert an den betreffenden Abschnitt in dem bekannten Werke des sel. Petrus Canisius, De Maria Virgine incomparabili et Dei Genitrice sacrosancta (Migne, Summa aurea tom. IX. col. 62.); an Trombelli's Dissertationen über das Leben der h. Gottesgebärerin, diss. 45, De corporea Virginis Deiparae in coelum assumptione (ibid. II. col. 287.); an Benedict XIV., De festis, ad 15. Augusti (ibid. III. col. 1457.); De Castro, S. J., Historia Deiparae b. Mariae, cp. 21. (ibid. II. col. 669.); Passaglia, De immaculato conceptu Deiparae, tom. III. cp. VI. art. 1.: De incorrupto Virginis corpore. Als Beilage zu den Concilseingaben erschien: De corporea Deiparae assumptione in coelum, an dogmatico decreto definiri possit, disquisitio historico-critico-theologica D. Aloysii Vaccari Cassinensis etc. Romae 1869. Von letzterer Schrift stand uns nur ein eingehendes Referat in der Zeitschrift Dublin Review 1870, II, zu Gebote.

[2]) Migne, Patrol. lat. tom. 71. col. 708. . . . Denique impleto a beata Maria hujus vitae cursu cum jam vocaretur a saeculo, congregati sunt omnes Apostoli de singulis regionibus ad domum ejus. Cumque audissent, quia esset assumenda de mundo, vigilabant cum ea simul, et ecce Dominus Jesus advenit cum Angelis suis, et accipiens animam ejus tradidit Michaeli Archangelo et recessit. Diluculo autem levaverunt Apostoli cum lectulo corpus ejus, posueruntque illud in monumento et custodiebant ipsum, adventum Domini praestolantes.

allerdings aus dem Munde eines Bischofes des vom Schauplatz des Ereignisses weit entfernten Occidentes stammt, müssen wir wohl erwägen, was schon Notker, Mönch von St. Gallen, gegen Ende des 9. Jahrhunderts in seinem Martyrologium etwaigen Bedenken entgegenhält: „Man beachte doch, wie man von der ganzen Erde zum h. Martinus, wie zu Philosophenschulen, zusammenströmte, und wie auch von den westlichen Ländern aus die h. Orte in Judäa besucht wurden“ [1]). Daß es aber schon vor dieser Zeit eine alte Tradition in der Kirche Jerusalems gewesen sei, auch der Leib der h. Jungfrau sei in den Himmel aufgenommen, werden wir bald näher sehen. Mit Recht können wir daher diesem Zeugniß aus der turonischen Kirche jener Zeit einen Galliens Grenzen weit überragenden Werth beimessen.

Wie wenig wir hierin irren, darüber belehren uns gleichalterige Notizen, die Festfeier betreffend. Derselbe h. Gregor erzählt uns zunächst im 9. Cap. desselben Buches zwei Wunder, von denen sich das eine beim Bau einer constantinischen Basilika zu Ehren der allers. Jungfrau zutrug, das andere ihm selbst am Vorabend eines Muttergottes-Festes widerfuhr. Letzteren Festtag bezeichnet er genauer also: „Hujus (i. e. gloriosae Virginis Genitricis Dei) festivitas sacra mediante mense undecimo celebratur“ [2]). Es ist sicher, daß damals noch der heutige Januar als elfter Monat gerechnet wurde, und das in jener Zeit in Gallien gebräuchliche missale gothicum läßt uns auch nicht im Zweifel, welches dieses Fest gewesen sei. Wir finden da nämlich mit Beginn der Festordnung um Weihnachten im unmittelbaren Anschluß an Epiphanie eine missa in adsumptione s. Mariae matris Domini nostri. Ueber das genauere Datum dieses Festes endlich unterrichten uns verschiedene Martyrologien, die, wie das Mart. Hieronymianum, Epternacense, Lucense und Corbejense am 18. Januar depositio oder assumptio S. Mariae verkünden [3]).

Nach dem Bericht des griechischen Kirchengeschichtsschreibers Nicephorus Callisti war es der Kaiser Mauritius (582—602),

[1]) Martyrol. XVIII. Kal. Sept.; Migne Lat. 131, 1141.

[2]) Migne Lat. 71, 713.

[3]) Martène, de antiquis eccles. ritibus III, pg. 201 (edit. 1788).

welcher dieses Fest am 15. August zu feiern befahl[1]. Ob dieser Bericht an sich der Art sei, daß er im Gegensatz zu einer Einführung des Festes vielmehr dessen Uebertragung deutlich anzeige, wollen wir nicht entscheiden; genug, daß wir anderweitige deutliche Nachrichten von einer früheren Feier des Festes am 18. Januar haben. In dem Calendarium Gelasianum und Gregorianum finden wir denn auch, wohl in Folge obiger Anordnung, XVIII. Kal. Sept. Assumptio S. Mariae verzeichnet[2].

Deuten schon die angeführten Worte des h. Gregor von Tours auf eine auch den Leib betreffende Aufnahme der h. Gottesgebärerin in den Himmel als Gegenstand der Festfeier hin, so nehmen die vorgeschriebenen Gebete der Sakramentarien den Worten assumptio und dormitio alle Zweideutigkeit. Schwach und verhüllt angedeutet im sacramentarium Gelasianum[3], finden wir den Festgegenstand klar und offen im missale gothicum dargelegt[4]. Dieses Missale, auch vetus gallicanum genannt, war bis zur Zeit der Karolinger im Narbonesischen Gallien in Gebrauch. Schon gleich Eingangs wird die Aufnahme der allerseligsten Jungfrau als ein sacramentum inter homines singulare gefeiert. In der collectio post nomina betet sodann der Priester: „Brüder, flehentlichst laßt uns den Herrn bitten, daß durch seine Huld die Abgestorbenen den Peinen entrissen dorthin geführt werden mögen, wohin der Leib der seligsten Jungfrau aus dem Grabe übertragen wurde". Die contestatio aber fordert zum Dank gegen Gott auf, da heute Maria aus dieser Welt zu Christus hinübergegangen sei, unberührt von der Verwesung und von der Auflösung des Grabes. Wenig wäre es gewesen, wenn Christus seine Mutter blos geheiligt hätte bei ihrem Eintritt in diese Welt, hätte er sie nicht auch beim Scheiden besonders verherrlicht. Mit Recht nahm Christus die auf in den

---

[1]) Niceph. Call. lib. 17. cp. 28. Schwerlich ist jedoch Kaiser Mauritius der erste Urheber der Festfeier an diesem Tage, da schon eine syrische Handschrift des 6. Jahrh. das Assumptionsfest am 15. August kennt.

[2]) Muratori, Liturg. rom. vet. I., dissertat. de reb. liturg. pg. 48.

[3]) Muratori I, 663: Omnipotens sempiterne Deus, qui terrenis corporibus Verbi tui Veritatis Filii unigeniti per venerabilem et gloriosam semper Virginem Mariam ineffabile mysterium conjungere voluisti etc.

[4]) Muratori I, 663; Migne Lat. 72.

Himmel, die ihn im Glauben empfangen; denn die, welche nichts Irdisches kannte, durfte das Grab nicht einschließen[1]).

Doch was wir hier in begeisterten Worten mit sichtbarer Freude und frohem Dank gegen Gott dargelegt finden, dasselbe enthält bereits in engerer Kürze das Sacramentarium Gregorianum[2]). Wir lesen da nämlich folgendes Gebet: Veneranda nobis Domine hujus diei festivitas opem conferat sempiternam, in qua sancta Dei Genitrix mortem subiit temporalem: nec tamen nexibus mortis deprimi potuit, quae Filium tuum Dominum nostrum genuit incarnatum. Es hat nun zwar, wie Passaglia bemerkt[3]), nicht an Auslegern gefehlt, welche diese Schlingen des Todes mit Banden der Sünde identificiren wollten. Diese Auffassung ist jedoch ebenso unverbürgt als unpassend. Unverbürgt, weil alle früheren Ausleger hierunter Grab und Verwesung verstehen; unpassend, weil das Lob, die allerseligste Jungfrau sei nach ihrem Tode den Fesseln der Sünde entgangen, ganz gegenstandslos, ja selbst in Bezug auf jeden Gerechten ganz unverständlich wäre[4]).

---

[1]) Cfr. ibidem: .. Quae nec de corruptione suscepit contagium, nec resolutionem pertulit in sepulcro, pollutione libera, germine gloriosa, assumptione secura. Paradiso dote praelata, nesciens damna de coitu, sumens vota de fructu, non subdita dolori per partum, non labori per transitum, nec vita voluntate, nec funus solvitur vi naturae... Parum fortasse fuerat, si te Christus solo sanctificasset introitu, nisi etiam talem Matrem adornasset egressu. Recte ab ipso suscepta es in assumptione feliciter, quem pie suscepisti conceptura per fidem, ut quae terrae non eras conscia, non teneret rupes inclusa.

[2]) Muratori II, 114. Der hier von Muratori wiedergegebene Codex ist nach allgemeiner Ansicht der am wenigsten interpolirte.

[3]) De immac. conceptu, III, 1564, not. 5.

[4]) Treffend legt Albert der Große die Beweiskraft dieser Oration dar in folgenden Worten: Nec tamen nexibus mortis deprimi potuit, quae Dominum N. J. Ch. de se genuit incarnatum. Modo quaero, quid appellatur nexus mortis? Vel est bonum, vel est malum. Non bonum; quia omnis boni capax fuit. Item bonum non deprimit, sed elevat. Ergo nexus non nominat ibi aliquid boni. Si autem est malum, aut est malum culpae aut malum poenae. Non culpae; quia mors non est nexus ad culpam, quia post mortem non est status culpae sed poenae. Item nil dictum esset, quod post mortem non posset peccare quia esset mater Dei, cum post mortem

Betrachten wir im Allgemeinen den Werth dieser ersten unmittelbar zu uns redenden Zeugnisse, so fallen uns besonders zwei Eigenschaften an ihnen auf, die um so bemerkenswerther sind, als sie gleich an den Erstlingen dieses Glaubens auftreten. Es sind die Allgemeinheit und Sicherheit der Aussagen. Es handelt sich hier nicht blos um das hohe Ansehen eines h. Gregor von Tours in und außerhalb Galliens, noch einzig um den weittragenden Machtspruch eines Kaisers; es handelt sich vor Allem um einen unzweideutigen Inhalt der damals verbreitetsten Liturgien des Westens[1]. Betreffs der Sicherheit bedürfen diese Zeugnisse keiner Erläuterung, ihre Worte haben zu klar gesprochen. Woher aber, so müssen wir hier fragen, die Allgemeinheit und die Sicherheit in diesen Zeugnissen?

Wollten wir gerade auf diese Eigenschaften, als die sichersten Bürgen für den apostolischen Ursprung dieses Glaubens oder für eine lebendige, tiefe Auffassung des soeben bezeugten Dogmas der göttlichen Mutterschaft (Ephesinum 431) hinweisen, so steht man nicht an, unsere Aufmerksamkeit vielmehr auf gewisse Apokryphen zu lenken, gegen welche gerade damals Papst Gelasius I. habe einschreiten müssen.

Allerdings findet sich in einer Abtheilung des Gelasianischen Dekrets de libris recipiendis, welche die von der römischen Kirche nicht anerkannten Bücher umfaßt, auch ein liber transitus (assumptio) s Mariae. Wahrscheinlich ist hiermit unser heutiges unter dem Namen des h. Melito bekanntes Apokryph identisch. Gewiß aber ist, daß es mehrere sehr alte Apokryphen über unsern

---

nullus peccet. Si autem est malum poenae, quaero, quam poenam importat? Non gehennae; quia ad illam non nectit mors, quia multi moriuntur, qui non vadunt ad gehennam. Eadem ratione nec ad purgatorium; quia multi moriuntur, qui non vadunt ad purgatorium. Nec etiam potest dicere poenam temporalem; quia ad illam non nectit mors, sed absolvit ab illa. Item non potest dicere poenam mortis; quia beatissima Virgo vere mortua fuit. Ergo relinquitur, quod non potest significare, nisi incinerationem. Ergo erit sensus, non potuit nexibus mortis deprimi i. e. non potuit incinerari. Et nisi statim surrexisset, fuissset incinerata, ut alia corpora. Ergo vere surrexit. Vgl. unten wo v. d. Scholastik.

[1]) Cfr. ad missale gothicum praenot. Mabillonii, Migne Lat 72.

Gegenstand gibt[1]). In diesen Büchern, von denen jedenfalls das von Gelasius verworfene mit unserer Periode gleichalterig ist, wird vorzugsweise der Tod der Gottesmutter, ihre und der Apostel, auch Christi Vorbereitung auf denselben eingehend dargestellt; auch das Leichenbegängniß wird erwähnt und endlich in kurzen Worten der Auferstehung und Himmelfahrt gedacht, welcher Geheimnisse die Apostel erst gelegentlich der Verspätung des h. Thomas inne geworden seien[2]).

Doch eine kurze Erwägung wird uns zeigen, daß wir nicht genöthigt sind, in diesen Apokryphen den Grund und die Basis des damaligen Glaubens und somit aller folgenden Tradition zu sehen. Der Haupteinwurf, den die Gegner mit dem Hinweis auf die Apokryphen erheben, läuft auf den einer willkürlichen Fiktion der dort dargestellten Begebenheiten und auf den einer leichtfertigen Annahme dieser Dichtungen hinaus. Wie steht es aber mit der Wahrscheinlichkeit dieser Unterstellung? Selbst in der Voraussetzung, daß

---

[1]) Vgl. Dr. Bickell, Tübing. Quartalschr. 1866, 465 ff. Nach ihm gibt es zwei Textgruppen, auf die sich die verschiedenen Apokryphen über den Hingang der allerseligsten Jungfrau zurückführen lassen. Zur ersten, griechisch-lateinisch-syrischen Darstellung gehören: De Virginis Mariae transitu Melitonis (nach Bickell von Mellitus, Bischof von Laodicea), ferner die Darstellung, wie sie sich in einer griechischen Rede des Erzbischofs Johann von Thessalonich findet, und ein syrischer Text, von W. Wright 1865 veröffentlicht. Zur zweiten, griechisch-syrisch-arabischen Darstellung gehören der griechische Text, welchen Tischendorf publicirt hat, drei syrische Textgestaltungen, ebenfalls 1865 von Wright veröffentlicht, und der arabische Text, herausgegeben von Enger. Einen noch ausführlicheren syrischen Text erwähnt Wright, Apocryphal Acts of the Apostles, the syriac text, S. XI. Von diesen beiden Gruppen ist die erste früher als die zweite bezeugt, da das Manuscript ihres syrischen Textes aus dem 5. Jahrhundert stammt, während das älteste Manuscript der zweiten Gruppe dem 6. Jahrhundert angehört. Nach Bickell ist anzunehmen, „daß beide Recensionen unter Benützung einer gemeinsamen, wahrscheinlich sehr kurzen, schriftlichen Grundlage entstanden sind". Bonnet (Ztschr. für wissenschaftliche Theologie 1880, Heft II) stimmt den Resultaten Bickell's sonst bei, hält aber jene gemeinschaftliche Grundlage für sehr ausführlich und findet Spuren einer dritten selbständigen Erzählung, welche dem Apostel Thomas eine hervorragende Rolle bei der Assumption zutheilt.

[2]) Cfr. Migne, Dictionnaire des apocryphes II, 503. 597.

alle verschiedenen Recensionen der Erzählung „unter Benützung einer gemeinsamen, wahrscheinlich sehr kurzen, schriftlichen Grundlage" entstanden sind, können und müssen wir eine Erdichtung dieser Grundlage in dem Falle, daß wir noch anderweitige, gleichalterige Spuren desselben Glaubens haben, absolut läugnen. Als solche Spuren aber werden uns, wie wir bald sehen werden, schon im 5. Jahrhundert alt hergebrachte Ueberlieferungen genannt.

Mit Recht können wir auch fragen: dürfen wir an einem soliden, und an einem speziell von diesen Apokryphen verschiedenen Glaubensgrund zweifeln, wenn wir trotz des Gelasianischen Dekretes das Fest gefeiert sehen, wenn der Festinhalt in so eindringlicher Weise wie im Missale gothicum verkündet wurde? Oder konnte etwa der Erlaß dieses Dekretes in Gallien unbekannt bleiben? Konnte er dem Verfasser der Oration im Sacramentarium Gregorianum verborgen sein? Von einem Bedenken gegen das Fest aber und dessen Glaubensinhalt auf Grund dieses Dekretes hören wir nicht eher etwas, als gegen das Ende des 8. Jahrhunderts. Der unbehinderte Fortbestand unseres Festes in der Liturgie scheint uns klar anzuzeigen, daß das *eigentliche Fundament in einer als legitim erkannten Tradition bestand.* Mochten dann immerhin apokryphe Darstellungen und Ausschmückungen die Tradition begleiten, ja in derselben solchergestalt zur Verwendung kommen, daß sie uns heute scheinbar als ihre eigentliche Grundlage entgegentreten, so haben wir doch in dem dauernden Bestande und der gesunden Entwickelung der Tradition eine solide Bürgschaft für die Echtheit der letztern. So schwächen also die Apokryphen unsere Tradition keineswegs, dienen vielmehr zu ihrer Bekräftigung. Mit Recht können wir dieselben als einen, wenngleich unglücklichen und verfehlten, Ausdruck jener Ueberzeugung ansehen, die zur Zeit ihrer Abfassung in der Kirche lebte.

Uebrigens ist weder die Besorgniß der Freunde noch die Unterstellung der Gegner unserer Tradition zutreffend, als sei ein so früher Glaube eines so speziellen Muttergottesgeheimnisses geschichtlich unwahrscheinlich. In unserer Periode des 5.—7. Jahrhunderts haben wir gewiß nicht nöthig, uns ängstlich nach einer soliden Grundlage des Glaubens an die Himmelfahrt umzusehen, weit weniger noch zu seiner geschichtlichen Rechtfertigung uns auf Apokryphen zurückzuziehen. Der warme und lebendige Glaube an

die Gnadenvorzüge der Mutter Gottes überhaupt, wie er noch in einzelnen Spuren aus dem 3. und 4. Jahrhundert sich erhalten hat, bietet uns Analogien genug für die Annahme jenes Geheimnisses dar. So besitzen wir vom h. Ephräm, außer den begeistertsten Lobreden auf die Himmelskönigin, sogar das bekannte Zeugniß für die unbefleckte Empfängniß[1]). Vom h. Hippolyt (259) haben wir die klarsten Zeugnisse für ihre Unversehrtheit von jeglicher Folge der Sünde[2]). Proclus, Bischof von Cyzicus, hielt, noch vor dem Concil von Ephesus, 429 gegen Nestorius eine herrliche Lobrede auf die Mutter Gottes, in der er, ein Schüler des h. Johannes Chrysostomus, alle Vorzüge ihrer hehren Mutterschaft preist[3]). Eine andere seiner Lobreden möchte man sogar versucht sein, mit einer direkten Feier der Himmelfahrt Maria's in Verbindung zu bringen[4]). Bekannt ist die Lobrede des h. Cyrill von Alexandrien auf dem Concil von Ephesus selbst[5]). Es begann da eben die Zeit, in welcher sich die Lehre der Kirche über die allerseligste Jungfrau gegen mannigfache Häresien festigte. Als Gottesgebärerin vertheidigte das Concil von Ephesus sie gegen Nestorius; als reine, allzeit jungfräuliche Mutter des Herrn vertheidigten sie ein h. Hieronymus gegen Helvidius, die hh. Siricius und Ambrosius gegen Bonosus und Jovinian.

In wie engem Zusammenhange aber mit diesen hohen Würden und Gnadenvorzügen Maria's die Verherrlichung ihres h. Leibes steht, darüber mag uns der h. Epiphanius, Bischof von Salamis auf Cypern († 403), belehren. Zugleich werden wir hier einem Einwurf begegnen, den man aus dem Munde dieses Heiligen gegen uns erhebt.

In einem längeren Schreiben wendet sich der h. Epiphanius voll des glühendsten Eifers gegen die sog. Antidikomariten[6]). Mit der zartesten Ehrfurcht vor der Reinheit der Gottesmutter, von der

---

[1]) S. Ephraemi carm. Nis. 28. stroph. 8. (ed. Bickell): „Du und deine Mutter, ihr seid die einzigen, die in jeder Beziehung vollkommen rein sind; denn in dir, o Herr, ist kein Flecken, und kein Makel (kuth'mâthâ) an deiner Mutter".

[2]) Migne Gr. 10, 863. — [3]) Migne Gr. 45, 679.; cfr. Migne Lat. 48, 779. — [4]) Migne Gr. 45, 715. — [5]) Migne Gr. 77, 991. Vgl. Hergenröther, Handbuch der Kirchengesch. I, 429, 2. Aufl.

[6]) Migne Gr. 42, 716.

wir selbst alles Irdische und Sinnliche, ja selbst Alles, was auf den Körper Bezug habe, entfernen müßten, verweist uns der h. Bischof auf die h. Schrift, die selbst nicht einmal ihren Tod berichte: „Man möge die Andeutungen der Schrift durchforschen und man wird den Tod Maria's nicht finden, weder daß sie gestorben, noch daß sie nicht gestorben, weder daß sie begraben, noch auch daß sie nicht begraben wurde. . . . Wir finden über die heilige und selige Jungfrau so flüchtige Andeutungen (in der h. Schrift), daß wir selbst über ihren Tod nichts zu ermitteln vermögen. . . . Ich behaupte nicht, daß sie nicht gestorben, noch auch will ich entscheiden, ob sie gestorben. Die Schrift übersteigt menschliches Erkennen und läßt diese Frage unentschieden wegen dieses verehrungswürdigen und vortrefflichsten Gefäßes, damit Niemand betreffs ihrer an Fleischliches denke. Ob sie starb, wissen wir nicht u. s. w.“. Wie selbst aus diesem von heiliger Scheu eingegebenen Zweifel die hohe Idee von der hehren Gottesmutter hervorstrahlt, so wird uns auch hier ein Beispiel geboten, an dem wir erkennen mögen, wo die Stütze des kirchlichen Glaubens an die Aufnahme Maria's zu suchen sei. Es ist eben ihre Würde (*διὰ τὸ σκεῦος τὸ τίμιον καὶ ἐξοχώτατον*). Mögen wir nun diesen Zweifel des h. Epiphanius mit dem sel. Petrus Canisius seinem großen Zartgefühl für die reinste aller Jungfrauen oder mit Baronius seiner großen Entrüstung über die Antidikomariten zuschreiben, die ihn in das andere Extrem trieb, über diese Ungewißheit hinaus läßt uns Epiphanius am Schlusse seines Briefes noch einen Blick thun, der für uns weit bedeutender ist. Er schreibt: „Mag die heilige Jungfrau gestorben und begraben worden sein, so ist ihr Entschlafen in Ehren und ihr Ende rein, und der Kranz der Jungfräulichkeit ist ihr bescheert; mag sie getödtet worden sein, nach den Worten der Schrift: ihre Seele wird ein Schwert durchdringen, so genießt sie des Ruhmes der Martyrer, und voll der Wonne ist ihr hl. Leib, durch welchen das Licht der Welt aufgegangen; sie mag aber auch am Leben geblieben sein, denn es ist Gott nicht unmöglich alles zu vollbringen, was er will“ [1]). Unter den verschiedensten Annahmen, denen der h. Lehrer hinsichtlich des Hinganges der h. Gottesgebärerin Raum gibt, ragt immer das Eine, und dieses ist ihm das Beachtens-

---

[1]) Migne l. c.

wertheste, hervor: Es ist dieser Hingang der Abschluß eines Lebens der reinsten Jungfräulichkeit, wie ihr keine gleich kommt, wie ihr denn auch eine ganz einzige Krone geworden. In omni felicitate sacrum corpus ejus, per quam lux mundo illuxit.

Diese erhabene Ueberzeugung von einem glorreichen Loose des Leibes der h. Gottesgebärerin finden wir im 4. Jahrhundert, vor dem Concil von Ephesus. Dürfen wir uns da wundern, wenn durch dieses Concil gefestigt und belebt ein Jahrhundert später derselbe Glaube uns so bestimmt und unumwunden entgegentritt, wo immer wir ihn vorfinden. Ihres Glaubens sich wohl bewußt, das dürfen wir behaupten, betete die Kirche die Oration Veneranda im Sacr. Gregorianum. Rücksichtlich jenes Zweifels über den Tod Maria's aber hatte unterdessen der klare Blick eines h. Augustinus gelehrt, den Tod als Tribut der menschlichen Natur vom Tode als Sold der Sünde zu unterscheiden, und so unbeschadet aller Ehrfurcht vor dem jungfräulichen Leibe den Tod der h. Gottesgebärerin als den Hingang in ein verklärtes Leben aufzufassen.

Haben wir uns so überzeugt, daß die Geschichte uns keineswegs zur Erklärung des Glaubens im 5. und 6. Jahrhundert auf die Apokryphen zurückdrängt, so wollen wir uns jetzt nach den positiven Spuren seiner wahren Quelle umsehen. Von besonderer Bedeutung muß hierfür offenbar der Glaube in der orientalischen Kirche sein. Stand sie ja dem Schauplatze des Geheimnisses bei weitem näher, war ja in ihr die Quelle des überlieferten Glaubens zu suchen. Und in der That überholen die Zeugnisse der orientalischen Kirche gewissermaßen — denn diese ältesten sind nur mittelbare Zeugnisse — an Alter die der occidentalischen. Wie uns nämlich der h. Johannes Damascenus[1]) und der Geschichtschreiber Nicephorus Callisti berichten[2]), beschloß die h. Kaiserin Pulcheria nach ihrer Thronbesteigung (450) im Verein mit ihrem Gemahl Marcian zu Ehren der jungfräulichen Mutter des Herrn

---

[1]) Dieser Heilige beruft sich auf die Εὐθυμιακὴ ἱστορία, wahrscheinlich ein Werk des Cyrill von Scythopolis aus dem 6. Jahrhunderte. Vgl. Bonnet, a. a. O., S. 232—235.

[2]) S. Joann. Damascen. hom. II. in dormit. B. V. n. 18 (Migne Gr. 96, 747). — Niceph. Callist. Eccles. hist. lib. XV. cp. 14. (Migne Gr. 147, 44.).

die Basilika ad blachernas zu erbauen. Schon barg Constantinopel, das besonders der Himmelskönigin geweiht war, den Gürtel aus dem Grabe der allerseligsten Jungfrau, und nichts geringeres sehnte sich daher Pulcheria als Unterpfand des Schutzes zu besitzen als den h. Leib selbst. Sie wandte sich deßhalb an Juvenal, den Patriarchen von Jerusalem, und die übrigen Bischöfe Palästina's, die auf dem Concil von Chalcedon versammelt waren (451), um von ihnen zu erfahren, ob der h. Leib sich noch in dem Grabe befinde, in welches er ursprünglich gelegt worden sei. Hierauf antwortete Juvenal: In der heiligen und inspirirten Schrift werde zwar in keiner Weise der Hingang der heiligen und allzeit jungfräulichen Gottesmutter Maria berichtet, durch eine sehr alte und durchaus glaubwürdige Tradition sei aber überliefert . ., und nun wird erzählt, wie die Apostel bei ihrem Tode zugegen gewesen, ihren h. Leib bestattet, dann aber am dritten Tage das Grab leer gefunden hätten. Das Wort Gottes, der Herr der Glorie nämlich — so mußten die Apostel denken — habe diesen unbefleckten, makellosen und allerheiligsten Leib, aus dem er Fleisch angenommen, dessen Jungfräulichkeit er unversehrt erhalten, auch nach dem Tode und dem Hingange aus diesem Leben vor der allgemeinen Auferstehung mit Unsterblichkeit gekrönt[1]).

---

[1]) Wir geben hier die Antwort Juvenal's vollständig nach dem Texte des h. Johannes Damascenus, mit welchem Nicephorus fast wörtlich übereinstimmt. „Hierauf erwiederte Juvenal: Zwar erzählt uns die heilige und von Gott inspirirte Schrift nicht, was sich beim Tode der heiligen Gottesgebärerin Maria zutrug; allein aus alter und sehr wahrheitsgetreuer Ueberlieferung überkamen wir (ἐξ ἀρχείας καὶ ἀληθεστάτης παραδόσεως παρειλήφαμεν), daß zur Zeit ihres glorreichen Hinganges alle heiligen Apostel, die zum Heile der Völker den Erdkreis durchzogen, in diesem Augenblicke in die Höhe entrückt wurden und in Jerusalem zusammenkamen. Als sie nun dort versammelt waren, sahen sie eine Engelerscheinung und hörten den göttlichen Psalmengesang der himmlischen Mächte. Und so wurde in unaussprechlicher Weise die heilige Seele in göttlicher und himmlischer Glorie in die Hände Gottes zurückgegeben. Der Leib aber, der Gott getragen, wurde unter den Lobgesängen der En el und Apostel hinausbegleitet und bestattet und in einer Gruft zu Gethsemani beigesetzt. An diesem Orte setzten sich durch drei Tage die Chorgesänge und Psalmodien der Engel unausgesetzt fort. Als aber am dritten Tage die Gesänge der Engel auf-

Es ist nicht zu verschweigen, daß dieses Zeugniß zugleich einen nicht unbedeutenden Gegenbeweis und eine starke Abschwächung in der Person des Zeugen mit sich bringt. Wie ist es zunächst denkbar oder erklärbar, daß die h. Kaiserin Pulcheria, die ja aus Liebe zur jungfräulichen Mutter des Herrn die stete Jungfräulichkeit gelobt hatte, an der Aufnahme des h. Leibes zweifeln konnte, wenn überhaupt die Tradition hierüber schon bestand? Hierauf können wir nur antworten, daß die Beschränkung der Tradition auf die Kirche von Jerusalem in den ersten Jahrhunderten sehr natürlich ist, ja daß auch in dieser die Auffindung des h. Grabes selbst mit Recht als Anlaß zur Erweckung und Verbreitung der schlummernden Tradition angesehen werden kann. Doch selbst unter der Annahme, die h. Pulcheria habe um die Tradition bereits gewußt, scheint es nicht befremdend, wenn sie, die ja das Grab selbst kannte, in ihrer Sorgfalt um die Ehre der Gottesmutter und den Schutz ihrer Kaiserstadt, den Werth jener Tradition nicht beachtete und sich nach dem h. Inhalt des Grabes erkundigte. Bedeutender ist die Entkräftung des Zeugnisses, die man der Person des Juvenal entnimmt. Aus einer Stelle des 119. Briefes des h. Papstes Leo des Gr. an den Bischof Maximus von Antiochien geht nämlich hervor, daß Juvenal sehr herrschsüchtig war und für seinen Ehrgeiz auch niedrige Mittel der Fälschung nicht verabscheute[1]). Auf

hörten, öffneten die anwesenden Apostel das Grab, weil Thomas, der abwesend war und erst am dritten Tage ankam, den Leib, der Gott getragen, verehren wollte. Allein sie konnten den lobwürdigsten Leib nimmermehr finden. Als sie aber die dort liegenden Leichentücher fanden und den ihnen entströmenden unbeschreibbaren Wohlgeruch wahrnahmen, schlossen sie das Grab wieder. Bei Erwägung dieses so wundervollen Geheimnisses vermochten sie einzig nur zu dem Schluß zu gelangen (καὶ τὸ τοῦ μυστηρίου θαῦμα ἐκπλαγέντες τοῦτο μόνον εἶχον λογίζεσθαι), daß derjenige, welcher aus Maria in eigener Person Fleisch annehmen und Mensch werden und geboren werden wollte, das Wort Gottes und der Herr der Glorie, der nach der Geburt ihre Jungfräulichkeit schützte, daß er selbst nach ihrem Hinscheiden ihren unversehrten und unbefleckten Leib durch Unverweslichkeit und durch Aufnahme vor der gemeinsamen und allgemeinen Auferstehung zu ehren beschlossen habe". Hieran schließt sich eine Stelle aus de div. nominibus, c. 3., auf die wir später noch zurückkommen werden.

[1]) Cfr. Leo Magn. epist. 119 ad Maxim. Antioch. (Migne Lat. 54, 1044): ... Sicut etiam in Ephesina Synodo ... Juvenalis episcopus ad

diese notorische Unehrlichkeit stützten sich besonders Launoy und Serry in einem heftigen literarischen Streit, der 1668 in Paris anläßlich des Martyrologiums von Usuardus gerade unserer Tradition wegen entbrannte[1]). Indessen alles Bedenkliche an dem Charakter des Patriarchen zugegeben, muß es doch zu gewagt erscheinen, die Thatsache einer Tradition (die Existenz derselben), welche unmittelbar nachher aus unbescholtenem Munde bezeugt wird, deßhalb zu beanstanden, weil das Zeugniß einer trüben Quelle entstammt. Wenn man aber dem Patriarchen Juvenal überhaupt Fälschungen zutrauen will, wäre ihm nicht ein Betrug mit irgend welchen Ueberresten bedeutend förderlicher gewesen? Vielmehr scheint es, daß wir in dieser Antwort so ziemlich den Kern der ursprünglichen Tradition nach Form und Inhalt vor uns haben. Darauf führen uns sowohl der h. Johannes Damascenus als auch Juvenal selbst. Der h. Johannes Damascenus, der doch die Apokryphen in seinen Homilien zur Ausschmückung deutlich verwendet, unterscheidet selbst zu seiner Zeit noch von diesen Apokryphen eine kurze und gedrängt gefaßte mündliche Ueberlieferung[2]). Wenn er dann zur Bekräftigung seiner Ansicht über die leibliche Aufnahme Maria's schließlich den oben citirten Bericht anführt, so müssen wir gestehen, nach Art der Verwerthung, nach Inhalt und Form muß er diese Antwort Juvenal's für den legitimen Ausdruck jener Ueberlieferung „von Vater auf den Sohn", für identisch mit derselben gehalten haben. So gewinnen wir aus der Verwerthung dieser Erzählung an dem h. Johannes Damascenus eine Stütze für die Wahrheit dessen, was Juvenal aussagt, wenn er seine Ant-

---

obtinendum Palaestinae provinciae principatum credidit se posse proficere et insolentes ausus per commentitia scripta firmare.

[1]) Cfr. Benedict. XIV. de festis ad 15. Aug. n. 7, 22. Vergleiche auch Tillemont, Memoires etc. tom. I., not. XVI. sur la resurrection de la Ste. Vierge, wo sich dieser Gelehrte eifrigst bemüht, sämmtliche Zeugnisse der Tradition möglichst zu entkräften.

[2]) „Es scheint mir, sagt der Heilige, nicht unangemessen zu sein, jene wunderbaren Vorgänge, die an der heiligen Gottesmutter sich ereigneten und die wir wie ein Sohn von seinem Vater wenn auch nur in Bruchstücken und sehr spärlich ererbt haben, soviel ich vermag, zu entwickeln und zu enträthseln und zur Darstellung zu bringen". Hom. II. in dormit. B. V. Mariae, Migne Gr. 96, 730.

wort als eine sehr alte und durchaus glaubwürdige Tradition ausgibt. Mit dieser so historisch begründeten, schon um 450 sehr alten Ueberlieferung haben wir aber auch zugleich jenes den Apokryphen gleichalterige, ihren geschichtlichen Inhalt der Substanz nach beglaubigende Zeugniß gefunden, von dem wir oben sprachen. Ja nichts hindert uns, jene von Bickell vermuthete „schriftliche Grundlage" der Hauptsache nach in dieser Antwort Juvenal's zu erkennen, deren Inhalt er ja selbst als alt genug angibt.

Zur Vervollständigung der Wiedergabe dieser Tradition seien hier einige Notizen mitgetheilt, welche über die Verehrung des Grabes unserer lieben Frau Aufschluß geben. Wem man die erste Erbauung der Grabkirche im Thale Josaphat zuschreiben müsse, ist nicht ausgemacht. Mit Rücksicht auf den Brief des h. Hieronymus ad Marcellam de locis sanctis kann man wohl sicher behaupten, daß dieselbe zu seiner Zeit noch nicht bestand. 614 wurde das Haus Maria's im Hofe Gethsemane, wie Antonin der Martyrer (600) dieselbe Kirche nennt, von Sarbages, dem Feldherrn Cosroës' II. zerstört. 728 wurde von Bischof Willibald die Kirche wieder angetroffen; 865 sah der Mönch Bernard die Rotunde in Ruinen, und obwohl dachlos, wurde das h. Grab nie vom Regen benetzt. Die ersten Kreuzfahrer trafen die Grabkirche völlig zerstört. Gottfried von Bouillon gründete daselbst 1099 ein Mönchskloster; die eigentliche Erbauung der neuen Grabkirche aber wird der Königin Melisende († 1161), Gemahlin Fulco's von Anjou, zugeschrieben. Saladin zerstörte das Stift, aber die Kirche blieb den syrischen Christen. 1392 wurde sie den Franziskanern ausgeliefert, 1757 jedoch wurden die Lateiner von den Griechen aus dem Heiligthume verdrängt[1]).

Doch kehren wir zur Fortführung unseres Beweises zurück. Mag immerhin die solemnitas s. Mariae, von der im Leben des h. Theodosius des Cönobiarchen in Jerusalem die Rede ist[2]), nicht mit Sicherheit als identisch mit der Feier unseres Geheimnisses bezeichnet werden können, das ersehen wir jedenfalls aus den ersten uns erhaltenen Festreden, daß die Feier schon lange Zeit bestand. Wohl die älteste sichere Erwähnung des Assumptionsfestes am

[1]) Sepp, Jerusalem und das h. Land, I, 556 ff.

[2]) Acta SS. Boll. 11. Janr. I. p. 690.

15. August findet sich in der oben erwähnten syrischen Handschrift aus dem 6. Jahrhunderte. Der erste, welcher das Geheimniß zum Gegenstand einer Festrede machte, scheint der Patriarch Modestus von Jerusalem († 632) gewesen zu sein. Er drückt seine Verwunderung darüber aus, daß es an solchen mangle, welche sich über das glorreiche Hinscheiden der Gottesmutter verbreitet haben und berichtet, daß am Tage ihres Hintrittes viele das größte Verlangen tragen, einigen Aufschluß darüber zu erhalten. Wenn er dann aber später absolut behauptet: „Deßhalb wird sie auch als glorreiche Mutter Christi unseres göttlichen Erlösers, der Leben und Unsterblichkeit spendet, von ihm zum Leben erweckt, auf ewig in Unverweslichkeit mit ihm vereint, der sie aus dem Grabe erweckte und zu sich nahm, wie ihm allein bekannt ist“, so sind diese Worte eine treffende Bestätigung dessen, was wir bereits aus der Tradition der orientalischen Kirche kennen[1]). Die Thatsache der leiblichen Aufnahme Maria's lebt als Gegenstand einer kurz gefaßten mündlichen Ueberlieferung, die nach weiterer Aufklärung begierig macht, fort; dieses hehre Geheimniß wird bereits durch eine eigenes Fest verherrlicht; nichtsdestoweniger beginnt der Mangel aller Mittheilung hierüber in der h. Schrift ein Stein des Anstoßes gegen die Ueberlieferung zu werden.

Daß man sich damals gegen die Tradition nicht blos über die Umstände des Todes der allerseligsten Jungfrau[2]), sondern speziell über ihre Himmelsfahrt auf das gänzliche Schweigen der h. Schrift berief, dafür ist auch der h. Andreas Cretensis (Mönch in Jerusalem und dann Erzbischof von Creta † 720) Zeuge. In seiner 1. Homilie in dormitionem Deiparae kommt er auf dieses Schweigen zu sprechen. Dem äußern Grund desselben, die Muttergottes sei in hohem Alter gestorben, nach Abfassung der Evangelien, fügt er schon den bedeutungsvollen innern bei, daß bei Aufzeichnung der Evangelien nicht sofort auch alle jene Wahrheiten

---

[1]) Passaglia, De immaculato conceptu, III, pg. 1572, not. c.

[2]) Ueber den Ort des Todes der seligsten Jungfrau spricht sich der h. Andreas Cret. klar aus in seiner 1. Homilie in dormitionem Deiparae Dominae nostrae, wenn er dem Gegner antwortet: „Deßhalb gedenke ich Sion's an diesem Freudentage, weil sie während der ganzen Zeit ihres Erdenlebens dort verweilte und, den Gesetzen der Natur gehorchend, es daselbst beschloß“.

aufzunehmen gewesen, welche gleichsam besondere Zeitumstände und Muße verlangten[1]). Unter diesen Bedenken gegen das Geheimniß, weil es nicht in der h. Schrift enthalten sei, hatte auch die Festfeier selbst gelitten. „Das Fest des Hinganges der allerseligsten Jungfrau“, sagt der h. Andreas deßhalb in der 2. Homilie, „ist daher mit großer und allgemeiner Freude zu begehen, nicht in Finsterniß zu hüllen, nicht zu begraben wie eine Neuerung, sondern zu feiern wie ein Fest, das seinen alten Glanz wiedergefunden. Denn nicht deßhalb müssen auch wir heute schweigen, weil Einige unserer Vorfahren das Geheimniß nicht durchschauten, vielmehr müssen wir es heilig feiern, weil es nicht ganz verloren ging“[2]).

Schon die Opposition allein, auf die wir hier stoßen, sagt uns, woran man bei der Feier des Hinganges unserer lieben Frau vor Allem dachte[3]), und die Bekämpfung dieses Einwurfes von Seiten des h. Andreas ist uns genugsam Zeuge dafür, daß nicht er diese Idee in das Fest hineintrug. Ferner, wenn er nach aller Beweisführung in seiner 2. Homilie selbst unter der Voraussetzung der Gegner, „daß das ganze Geheimniß dunkel und unerklärbar und sein eigenthümlicher Grund noch nicht durchschaut sei“, dennoch zur Feier dieses Festes auffordert, so zeigt das offenbar an, daß eine legitime Tradition dem Feste als äußerer Grund diente[4]). Zur Empfehlung eben dieser bekämpften Ueberlieferung, und um dieselbe noch aus inneren Gründen annehmbar zu machen, geht der Heilige auf das Grunddogma der Muttergottes-Würde zurück. Und hier ist der offene Blick unseres Zeugen und seiner Nachfolger ein klarer Beweis, daß die Samenkörner, die der h. Epiphanius gestreut, reiche Früchte getragen. Für die volle Darlegung müssen wir vor Allem auf die 2. Homilie verweisen, aus der wir als Kern Folgendes herausheben. „Es war somit ein wahrhaft neues und unserer Vernunft unzugängliches Schauspiel, als das Weib, welches die Natur der Himmel an Reinheit übertraf, in das innere Heiligthum der Himmel eintrat (σκηνοβατοῖσα); als die Jung-

---

[1]) Migne Gr. 97, 1059. — [2]) Ebd. 1071.

[3]) Johannes, Bischof von Euböa (c. 744), zählt zehn Feste der Gottesmutter auf und außer dieser Zehnzahl das Fest ihres Todes (τὴν ζωηφόρον αὐτῆς κοίμησιν). Cf. Ballerini, Syll. II, 100.

[4]) Vgl. Migne Gr. 97, 1087.

frau, die durch das Wunder der Gottesmutterschaft die Natur der Seraphinen hoch überragte, sich der ersten Natur, Gott selbst, dem Urheber des Alls nahte; als die Mutter, welche das Leben geboren, ein gleiches Ende des Lebens, wie ihr Sohn, und ein Gottes und des Glaubens würdiges Wunder aufwies. Denn wie durch die Geburt ihre Jungfrauschaft (ἡ νηδύς) keinen Schaden litt, so fiel auch bei ihrem Tode ihr Fleisch nicht der Verwesung anheim"[1]). Und wenn endlich der Heilige nach diesen Congruenzgründen auf die Frage „Wo ist der Beweis?" mit dem Hinweis auf das leere Grab antwortet, so haben wir darin den deutlichen Hinweis auf die Tradition[2]). Denn nur durch die Ueberlieferung konnten seine Zuhörer mit diesem Grab als dem der Muttergottes bekannt sein; nur auf Grund einer bestehenden Ueberlieferung verstehen wir den Schluß von dem leeren Grab auf die leibliche Aufnahme.

Auch den h. Germanus, Patriarchen von Constantinopel († 733), treffen wir als Zeugen für unser Geheimniß. Er redet die allerseligste Jungfrau also an: „Du bist, wie ja geschrieben steht, ganz herrlich, dein jungfräulicher Leib ist ganz heilig, ganz unschuldig, ganz Gottes Wohnung, so daß er auch vom Zerfall in Staub befreit sein wird. . . . Unmöglich konnte das Grab jenes Gefäß, das Gott aufnahm, und den belebten Tempel der heiligsten Gottheit des Eingebornen zurückbehalten. . . . Denn wie hätte dich zu Staub und Asche die Verwesung des Fleisches verwandeln können, die du das Menschengeschlecht von dem Verderben durch das aus dir angenommene Fleisch des Sohnes befreit hattest"[3]).

Doch vor Allen ist es der h. Johannes Damascenus, der mit der zärtlichen Liebe eines h. Bernhard die Vertheidigung nnd den Beweis des allgemeinen Glaubens übernommen hat. Sein direktes Zeugniß für „eine sehr kurz gefaßte mündliche Ueberlieferung" unseres Geheimnisses haben wir bereits oben kennen gelernt, und

---

[1]) Migne Gr. 97, 1082.

[2]) „Wo ist der Beweis, höre ich euch sagen. Niemand der hier Anwesenden wolle das leere Grab in irgend einer Weise belächeln. Denn ich frage euch, wie kann ein Todter unsichtbar sein, wie können in der Gruft die Leichentücher fehlen, wenn der Begrabene nicht der Fäulniß entfloh, und der Schatz nicht übertragen worden ist?" Ib. 1081.

[3]) Cfr. Migne 98, 346. 347. 358.

in seiner Wiedergabe der Antwort Juvenal's glauben wir mit Recht diese alte Ueberlieferung in möglichst getreuem Ausdruck zu besitzen. Den Inhalt dieser Ueberlieferung zu empfehlen, durch innere Gründe zu kräftigen, dahin geht sein ganzes Bestreben. Nachdem er daher in der 1. Homilie in dormit. B. V. Mariae als Grundlage der ganzen Größe Maria's ihre Muttergottes-Würde hingestellt, ruft er aus: „Selig, die da sehen, was zu sehen sich überaus geziemt; selig, welche die Gabe der Einsicht erlangt", indem er gleichsam sagt: Glaubt ihr an die Würde, so glaubt auch an die daraus entspringenden Vorzüge. Sodann zeichnet er zunächst im Anschluß an das Wort „Die Seelen der Gerechten sind in der Hand Gottes", das Leben und den Tod der Mutter Gottes.

„O überaus schöner Hingang, der den Hingang zu Gott gewährt! Denn wenn auch allen gotterfüllten Dienern dies von Gott gewährt wird (denn es wird ihnen gewährt und wir glauben dies), so ist doch ein unendlicher Abstand zwischen den Dienern Gottes und der Mutter. Wie also sollen wir das an dir geschehene Geheimniß nennen? Etwa Tod? Allein wenn auch nach dem natürlichen Verlauf der Dinge deine ganz heilige und glückliche Seele von deinem überaus ehrwürdigen und unbefleckten Leibe sich trennte und der Leib in vorschriftsmäßiger Weise dem Grabe übergeben wurde, so wird er dennoch nicht im Tode bleiben und in der Verwesung sich auflösen. Denn deren Jungfräulichkeit bei der Geburt unversehrt geblieben, deren Körper wird auch beim Hinscheiden vor Auflösung bewahrt und in ein besseres und göttlicheres Gezelt versetzt, das nicht durch den Tod zerstört wird, sondern in nie endende Ewigkeiten fortdauert". All dieser Verwesung aber ist der h. Leib entgangen durch die Aufnahme in den Himmel. Denn so heißt es in derselben Homilie weiter: „Dein unbefleckter und jeder Makel baarer Leib wurde nicht auf Erden belassen, sondern zu den königlichen Sitzen der Himmel, du Königin, Frau und Herrin, überbracht"[1]). In der 2. Homilie, welche das Lob der allerseligsten Jungfrau in den verschiedenen Vorbildern und Typen feiert, wie sie als lebendige Bundeslade in das himmlische Sion aufgenommen, als geheiligte Taube der Arche entflogen, als unbefleckte Jungfrau,

[1]) S. Joan. Damasc. hom. I. in dormit. B. V. M. Cfr. Migne Gr 96, 699. 719.

als lebendiger Himmel in den Himmel erhoben u. s. w., kommt der Heilige abermals auf die stärksten Gründe hiefür zurück. „Wie sollte die Verwesung jenen Leib angreifen, der das Leben empfangen? Dies liegt ferne und ist jener Seele und jenem Fleische fremd, das Gott getragen"[1]). Dann geht er über auf eine sehr affektvolle Schilderung des Hinganges der h. Gottesmutter, die er deutlich gegenüber jener oft erwähnten „kurzgefaßten, mündlichen Ueberlieferung" als sein Werk, seine Ausschmückung bezeichnet[2]). Kommt er in derselben zur Auferweckung des h. Leibes, dann häuft er Schlag auf Schlag die Gründe, welche das Geziemende (ἔδει) derselben nahelegen. Sie beherbergte das Wort Gottes, deßhalb nimmt ihr Sohn sie in seine Wohnung auf — mit dem Sohne muß auch die Mutter sein in dem, was des Vaters ist — ihr in der Geburt des Sohnes unversehrter Leib muß auch nach dem Tode unversehrt bleiben — als Braut des Himmels muß sie ihre Wohnung dort haben — sie stand am Kreuze neben dem Sohne, auch auf dem Throne muß sie ihn sehen — als Mutter Gottes endlich muß sie Alles mit dem Sohne zugleich besitzen[3]).

Bevor wir das Zeugniß der patristischen Periode abschließen, mag es am Platze sein, auch des Zeugnisses des Pseudo-Areopagiten zu gedenken. Mehrere griechische Väter führen in ihrer Darlegung des Hinganges der allerseligsten Jungfrau dieses Zeugniß an. Die betreffende Stelle findet sich cap. 3. de divinis nominibus[4]), und bildet einen Zwischensatz in einem Beweis für die tiefe Weisheit des Hierotheus. Sie lautet: „Wir, wie du weißt, und er und viele unserer heiligen Brüder waren zusammengekommen zur Besichtigung jenes Leibes, der den Ursprung des Lebens und Gott aufgenommen. Es waren da der Bruder des Herrn, Jakobus, und Petrus, die höchste und ehrwürdigste Spitze der Theologen. Nach der Besichtigung nun glaubten alle Hierarchen, soviel sie vermochten, die unbegrenzte Güte der gottgewirkten Schwäche (d. i. der Menschwerdung[5]) lobpreisen zu sollen". Diese Stelle findet sich schon als Zeugniß

---

[1]) Ibid. hom. II. col. 727.
[2]) Ibid. 730.
[3]) Ibid. 742.
[4]) Migne Gr. 3, 682.
[5]) Cfr. Maxim. ap. Migne Gr. 4, 236.

in der Antwort Juvenal's an die Kaiserin Pulcheria, wo sie sowohl im Text des h. Johannes Damascenus[1]) als auch in dem von Nicephorus Callisti[2]) den Abschluß des Schreibens oder der Rede bildet. Auf diese Stelle weisen zurück Andreas von Creta, der h. Johannes Damascenus und mit ihnen mehrere spätere griechische Schriftsteller. Ja der erstgenannte sucht sogar dem Einwurf, über den Tod der Gottesmutter sei nichts in der h. Schrift enthalten, mit dem Hinweis auf unsere Stelle die Spitze abzubrechen. Für andere spätere Schriftsteller lag in diesen Worten der Grund, bei Schilderung des Todes der Mutter des Herrn allen Aposteln der Reihe nach eine längere Lob- und Abschiedsrede an die Sterbende in den Mund zu legen.

Werden nun auch die erwähnten Schriften allgemein dem Areopagiten Dionysius abgesprochen, so ist es doch nicht unwahrscheinlich, daß sie vor dem Concil von Chalcedon (451) verfaßt waren, ja nach Hipler schon im 4. Jahrhundert. Sollte diese Zeitbestimmung richtig sein, so konnte sich schon Juvenal auf den Areopagiten berufen, während bei der gewöhnlichen Ansicht, welche die pseudodionysischen Schriften kurz vor oder nach 500 geschrieben sein läßt, diese Berufung dem Autor aus dem 6. Jahrhundert angehören müßte, aus dessen Schrift Johannes Damascenus und Nicephorus ihre Angaben über die Antwort Juvenal's schöpften. Uebrigens beziehen sich die Worte des Areopagiten jedenfalls wirklich auf den Leib der allerseligsten Jungfrau[3]), nicht auf den von der Seele getrennten Leib des Erlösers, da Dionysius unmöglich als gegenwärtig bei der Kreuzigung gedacht sein kann. Eine dritte Annahme ist die Hipler's, welcher mittelst einer Textveränderung in unserer Stelle nur den Bericht über die Einweihung der Kirche des h. Grabes zu Jerusalem findet. Aber so beachtenswerthe Gründe Hipler für die Abfassung der Areopagitika im 4. Jahrhundert bei-

---

[1]) Migne Gr. 96, 750.

[2]) Migne Gr. 147, 46.

[3]) Schon der h. Maximus gibt in seinen Scholien diese Auslegung, wenn er bei Erklärung des Principium vitae (τοῦ ζωαρχικοῦ) bemerkt: „Vielleicht versteht er unter dem Körper, der die Quelle des Lebens und die Wohnung Gottes ist, den der Gottesmutter, die damals gestorben war". Migne Gr. 4, 236.

bringt, so gezwungen erscheint sein Beweis dafür, daß ihr Autor gar nicht als Apostelschüler auftrete[1]).

Wenn es nun auch in der ersten Frage nach der Existenz einer Tradition nicht immer vergönnt ist, den apostolischen Ursprung direkt zu erweisen, so bleibt doch noch immer ein indirekter Beweis übrig. Und diesen glauben wir in unserem Falle auf das Mitgetheilte hin mit Erfolg führen zu können. Die Sicherheit, mit der diese Lehre von den verschiedensten Vätern, als Zeugen der verschiedensten Kirchen, vorgetragen wird, deutet sie nicht besonders darauf hin, daß diese Väter sich wohl bewußt waren, nichts Neues vorzutragen, vielmehr nur dem allgemeinen Glauben Ausdruck zu leihen? Von verschiedenen Seiten wurden wir daher auch theils direkt, theils indirekt auf eine alte Ueberlieferung als Quelle desselben geführt, und selbst die Apokryphen gestalteten sich als zuverläßige Zeugen. Die weite Verbreitung dieses Glaubens ferner, auf die wir mit Recht aus den einzelnen Spuren des Orients und Occidentes schließen, legt uns das Urtheil nahe, auch diese Lehre habe mit zu dem Schatze des kirchlichen Glaubens gehört, der im regen Verkehr der Einzel-Kirchen als Vermächtniß der Apostel von Land zu Land getragen wurde. Eindringlicher aber als dieses redet die liturgische Feier, die diesem Glauben der Kirche entsprach. Wir finden dieselbe früh vor, ohne jedoch über ihren Ursprung genaue Auskunft geben zu können. So bezeugen es die gallischen Kirchen in ihrer bedeutendsten Vertreterin, der Kirche von Tours, so die gothische, so die ältesten römischen Liturgien im Occident. So bezeugt es die frühere Festfeier im Orient und ihr Wiederaufblühen trotz des Verfalles.

---

[1]) Nach dem oben über das Alter und die Stellung der Apokryphen Mitgetheilten ist es nicht zu verwundern, wenn wir in den Darstellungen der griechischen Väter nicht nur Anklänge an dieselben, sondern selbst Scenen aus ihnen wiederfinden. Wir wissen ja, wie der hierin Weitläufigste, der h. Joh. Damascenus, sehr wohl unterscheidet zwischen dem, was er selbst auf Grund von Vermuthungen geschrieben habe, und dem, was auf alter Ueberlieferung beruhe. Das Zeugniß des Eusebius, welches Baronius, Annales I, pg. 324, aus dem Chronicon ad a. 48. citirt: Maria Virgo, Christi mater, ad filium in coelum assumitur, ut quidam fuisse sibi revelatum scribunt, gilt allgemein als unächt. Cfr. Tillemont not. 14.

Sind dieses in Kürze die Hauptmomente für die Existenz des Glaubens, so mag es nicht ohne Interesse sein, auch jene Hauptgesichtspunkte hier zusammenzufassen, welche von der lebensvollen Auffassung dieses Glaubens, von der Durchdringung desselben mit dem unmittelbar geoffenbarten Glaubensinhalt zeugen. Unschwer lassen sich hier vier Momente herausheben, mit denen die genannten Zeugen die überkommene Tradition stützen und umgeben. Erstens: Für die Aufnahme des h. Leibes der allerseligsten Jungfrau spricht der triftigste Analogiegrund. Es geziemte sich durchaus nicht, daß Maria, die doch gegen und über alle Naturgesetze als unversehrte Jungfrau empfangen und geboren hatte, nach ihrem Tode dem allgemeinen Gesetze der Verwesung unterworfen sei. So das Missale goth., der h. Johannes Damascenus und der h. Andreas Cret. Zweitens: Einen theologischen (dogmatischen) Grund können wir es nennen, wenn das hehre und hochheilige Geheimniß der Menschwerdung es fordert, daß jene der Schmach der Verwesung nicht erliege, aus der das Wort Gottes Fleisch angenommen hat, welche den Urheber und die Fülle des Lebens geboren. So der h. Johannes Damascenus, der h. Germanus, der h. Andreas Cret., der h. Modestus, das Sacrament. Gregor., das Missale Gothic. und der h. Epiphanius. Drittens: Einen legalen Grund mögen wir es nennen, wenn der h. Johannes Damasc., der h. Andreas Cret. und der h. Epiphanius die Unverweslichkeit des h. Leibes fordern, weil nichts Irdisches ihm je innewohnte, weil er an Reinheit die Engel übertraf. Viertens: Wie sollte jener uns Allen Leben spendende Leib, wie nach dem Pseudo-Areopagiten der h. Johannes Damasc. und der h. Andreas ihn nennen, die Verwesung schauen? — causa oeconomica[1]). Wenn aber die h. Väter uns in diesen Gründen das Geziemende der Unverweslichkeit des h. Leibes der Gottesgebärerin vorführen, so kennen sie zugleich keine andere als die des verklärten, in den Himmel aufgenommenen Leibes. Denn nicht anders als auf Grund der überlieferten Thatsache der Himmelfahrt reden sie von dieser Unverweslichkeit und konnten sie in der Weise davon reden, wie sie es thun.

Entsprechend dieser festgewurzelten und weitverbreiteten Glaubensmeinung hatte sich nun auch um diese Zeit das Fest der

[1]) Cfr. Passaglia, de immaculato Conceptu, III. sect. VI, cp. VI, a. I, n. 1473 (pg. 1573).

Himmelfahrt Mariä am 15. August und dessen Feier gestaltet. Vom J. 687 finden wir das Dekret Sergius I. bezüglich der Bittprozession diebus Annuntiationis Domini, Nativitatis, et Dormitionis S. Deigenitricis semperque Virginis Mariae[1]). 847 erließ der h. Papst Leo IV. ein Dekret, in welchem er die Oktav der Himmelfahrt anordnete[2]). 858 bezeugt Nikolaus I., daß die 40tägigen Fasten vor Ostern, das Fasten vor Pfingsten und vor dem Feste der Himmelfahrt der h. Mutter Gottes von Alters her überkommen seien (quae jejunia S. Romana suscepit antiquitus et tenet Ecclesia[3]). Die Einführung des Calendariums der römischen Kirche in England auf der 2. Synode von Cloveshoe (747) und im fränkischen Reich auf der Synode von Mainz (813) würden wir ebenso als gelegentliche Nachrichten verzeichnen, wüßten wir nicht schon aus dem fränkischen Reiche um den Bestand dieses Festes. Die Salzburger Synode von 799 nämlich ordnete viermal im Jahre eine feierliche Messe (Fest) der h. Gottesmutter an, Mariä Reinigung 2. Febr., Empfängniß (Jesu) 25. März, assumptio 15. August und Geburt 8. Sept.[4]). Ebenso war schon um diese Zeit das hehre Geheimniß ein Gegenstand der Kunst geworden. Papst Paschalis I. († 824) schenkte dem Altar in der Kirche B. V. Mariae ad praesepe zu Rom ein Gewand mit der Darstellung der Aufnahme des Leibes der allerseligsten Jungfrau in den Himmel[5]); Benedikt III. schenkte 856 ein Gleiches der röm. Marienkirche trans Tiberim[6]).

II. Die Ueberlieferung in der lateinischen Kirche seit dem 9. Jahrhundert.

a) Erschütterung der bestehenden Ueberlieferung.

Je mehr wir so den Glauben an die Aufnahme des h. Leibes der Gottesmutter bis zum 9. Jahrhundert in den verschiedensten Kirchen verbreitet, als heilige Ueberlieferung geehrt und durch mannigfache den größten Geheimnissen der h. Religion entnommene Gründe empfohlen sehen, um so auffallender müssen uns die Zweifel erscheinen, denen wir jetzt begegnen.

---

[1]) Liber pontificalis s. Serg. Migne Lat. 128, 898.
[2]) Migne Lat. 128, 1311. Dublin Rev. 1870, 406.
[3]) Dubl. Rev. l. c. — [4]) Hefele, Conciliengeschichte III, pg. 732, 2. Aufl.
[5]) Migne Lat. 128, 1270. — [6]) Migne Lat. 128, 1351.

Zunächst wollen wir hier die 6. von den 12 Homilien verzeichnen, welche im 16. Jahrhundert aufgefunden wurden und als Homilien des h. Ildephons von Toledo († 667) galten[1]). Ist es nun auch ganz gewiß, daß diese zwölf Homilien nicht vom h. Ildephons herrühren, lassen sie vielmehr aus inneren und äußeren Gründen auf verschiedene Verfasser schließen, so haben wir doch die Thatsache des Zweifels bei dem Auktor dieser Homilie anzuerkennen. In jener 6. Homilie (es werden allein de assumpt. B. M. V. sieben verzeichnet) wird zunächst als Gegenstand des Festes die Aufnahme Maria's in den Himmel bezeichnet, dann aber hinzugefügt: Nec sane illud omittere debemus, quod multi pietatis studio libentissime amplectuntur, eam hodierno die a filio suo Domino Jesu Christo ad coeli corporaliter sublevatam palatia. Quod licet pium sit credere, a nobis tamen non debet affirmari, ne videamur dubia pro certis recipere.

Die beste Auskunft über den Ursprung dieses Zweifels haben wir wohl von einem Briefe zu erwarten, der im 9. Jahrhundert unter dem Namen des h. Hieronymus ging. Das Ansehen dieses Namens und die Aufnahme des Briefes in den Homiliarius Karl's des Großen erklären uns die weite Verbreitung dieses Zweifels. Karl d. G. ließ nämlich durch den Diacon Paulus Warnefridi unter Zugrundelegung des comes vom h. Hieronymus einen liber homiliarius aus Abhandlungen und Predigten bewährter Kirchenväter zusammenstellen; es sollte dies ein Werk sein, aus welchem fortan statt der bisherigen bruchstückartigen, anonymen Lesungen die Lektionen der Nokturnen zu nehmen wären[2]). Der homiliarius enthält Lesungen de tempore und de sanctis. Unter letzteren finden wir für die Vigil der Himmelfahrt Maria's eine Homilie vom h. Ambrosius. Für das Fest de assumptione Virg. gloriosae oder in assumptione S. Mariae sind fünf Homilien verzeichnet. Die erste bildet der oben erwähnte Brief unter dem Namen des h. Hieronymus; die zweite ist ein sermo ... incerti quidem auctoris sed excellentis; die vierte ex operibus S. Augu-

---

[1]) Sermo VI. de assumpt. B. M. Virg. Migne Lat. 96, (Ad S. Hildephonsi opera appendices. Appendix I. Opera dubia) col. 266. Cfr. col. 235, admonitio ad lectorem.

[2]) Cfr. praefat. Caroli Mag. Migne Lat. 95, 1161.

stini; die fünfte ex b. Anselmo episcopo; die dritte hat gar keine Angabe[1]). Von dieser letzteren Homilie sei nur bemerkt, daß auch sie eine hieronymianische Nachahmung ist; sie schließt mit der Aufforderung an Jungfrauen, Eustochium, die in ihrer Mitte sei, nachzuahmen. Aus der zweiten Homilie wollen wir nur die Stelle erwähnen, in der es heißt: Ascendit, inquam, (B. V. M.) et exaltata est, sive in corpore, sive extra corpus, nescimus, Deus scit[2]).

Die erste Homilie also, oder der hieronymianische Brief, be-beginnt: Cogitis me, o Paula et Eustochium, und legt hiermit die Veranlassung der Abfassung kurz dar. Doch wir müssen den Verfasser selbst hören, wie er nach der Einleitung den Festgegenstand bespricht. De assumptione ejusdem tamen beatae Dei Genitricis semperque Virginis Mariae ... praesentia vobis absens scribere curavi ..., ut habeat sacrum collegium vestrum in die tantae solemnitatis munus latini sermonis ..., ne forte, si venerit in manus vestras illud apocryphum de transitu ejusdem Virginis dubia pro certis recipiatis, quod multi Latinorum pietatis amore, studio legendi charius amplectuntur, praesertim cum ex his nil aliud experiri possit pro certo, nisi quod hodierna die gloriosa migravit a corpore. Monstratur autem sepulcrum ejus cernentibus nobis usque ad praesens in vallis Josaphat medio ..., quam et tu, o Paula, oculis aspexisti, ubi in ejus honore fabricata est Ecclesia miro lapide tabulata, in qua sepulta fuisse (ut scire potestis) ab omnibus ibidem praedicatur; sed nunc vacuum esse mausoleum cernentibus nobis ostenditur. Haec idcirco dixerim, quia multi nostrorum dubitant, utrum assumpta fuerit simul cum corpore, an abierit corpore relicto. Quomodo autem vel quo tempore, aut a quibus personis sanctissimum corpus ejus inde ablatum fuerit, vel ubi transpositum, utrumne resurrexerit, nescitur; quamvis nonnulli astruere velint, eam jam resuscitatam et beata cum Christo immortalitate in coelestibus vestiri. Quod et de beato Joanne Evangelista, ejus ministro, cui virgini a Christo Virgo commissa est, plurimi asseverant; quia in sepulcro ejus,

[1]) Cfr. Migne Lat. 95, 1490 sq.
[2]) Cfr. Migne Lat. 95, 1491; de III. hom. 1504.

ut fertur, nonnisi manna invenitur, quod et scaturire cernitur. Veruntamen quid horum verius censeatur, ambigimus. Melius tamen Deo totum, cui nil impossibile est, committimus, quam ut aliquid temere definire velimus auctoritate nostra, quod non probemus; sicut et de his, quos cum Domino (Evangelio teste) resurrexisse credimus. Nachdem er dann die Ansicht Einiger erwähnt, daß auch die Leiber dieser Auferstandenen jetzt schon mit Christus herrschten, fährt er fort: Quod (quia Deo nil est impossibile) nec nos de beata Maria Virgine factum abnuimus, quamquam propter cautelam (salva fide) pio magis desiderio opinari oporteat, quam inconsulte definire, quod sine periculo nescitur[1]). Daß der h. Hieronymus nicht der Verfasser des Briefes sei, war seit dem 16. Jahrhundert Allen klar[2]); später hielt man mit Rücksicht auf den Eingang einen des Lateinischen nicht sehr mächtigen Griechen für den Verfasser, und bezeichnete als solchen Sophronius, einen Freund des h. Hieronymus; so z. B. der sel. Petrus Canisius. Neuestens hält man aber den Brief für weit jüngeren Datums[3]). Wie dem immer sei, mit ihm ist ein Zweifel in die Festidee hineingetragen worden, den wir lange und vielfach wiederfinden und zwar ganz bestimmt als von einer äußeren Auktorität herrührend, wie dieser vorgeblich hieronymianische Brief sie nur bieten konnte. Beim Mangel aller Auskunft über den Ursprung dieses Briefes bleibt uns dennoch eine entscheidende Frage. Wie kam der als Hieronymus auftretende Verfasser, der im Uebrigen eine hohe Achtung vor der allerseligsten Jungfrau verräth, selbst auf den Zweifel? Sichtlich, wie er es selbst wohl andeutet, durch das Dekret Gelasius I. Mag der Verfasser nun schon im 6., 7. oder erst im 8. Jahrhundert gelebt haben, mag er den Brief mit fingirten Namen und Umständen in guter Absicht, im Interesse der lauteren Wahrheit geschrieben haben, jedenfalls bezeugen uns diese entliehenen Abzeichen, daß er die ihm unverbürgt scheinende Ueberlieferung nur mit dem äußersten Ansehen glaubte bekämpfen zu können. Wenn aber gleichwohl seine Zweifel

[1]) Cfr. Migne Lat. 30, 122, S. Hieronymi operum mantissa (opera supposititia) epist. IX.

[2]) Vergleiche die Gründe bei Baronius, Annales I. ann. 48. n. 13.

[3]) Cfr. Migne Lat. 30, 122, monitum in epist. IX.

eine bedeutende Verbreitung und so viele Vertreter, wie wir sehen werden, finden konnte, so liegt der Grund zunächst und vorwiegend in dem entliehenen Ansehen eines h. Hieronymus, in etwa aber auch in den Zeitumständen. Durch die ganze damalige Zeit geht, wie wir das aus den Concilien ersehen, ein reformirender Zug, der sich besonders auch auf die kirchliche Feier erstreckte. So wurde durch Pipin der römische Gesang in den fränkischen Kirchen eingeführt, unter Karl dem Großen der römische Festkalender; er ließ in genanntem Homiliarius die kirchlichen Tagzeiten revidiren. Es ist daher nicht zu verwundern, wenn man auch die kirchlichen Festideen selbst wieder näher untersuchte. Und so mag es sein, daß man bei unserem Feste auf den von Gelasius I. proscribirten liber de transitu B. Virginis als vermuthliche Quelle stieß und daß im Verhältniß zu dieser Muthmaßung die frühere Sicherheit der Ueberzeugung schwand.

Deutlich finden wir diese Scheu vor den Apokryphen und eine schlagende Wirkung des Gelasianischen Dekretes bezeugt in einer Homilie, die lange für ein Werk des h. Augustinus galt, jedoch aus unserer Periode und wahrscheinlich von Ambrosius Autpertus († 778) stammt. Dort heißt es: Hoc idcirco dicimus fratres, quia, sicut jam in consuetudinem Christi suscepit Ecclesia, hodierna die ad coelos assumpta fuisse traditur Virgo Maria. Sed quo ordine hinc ad superna transierit regna nulla catholica narrat historia. Non solum autem respuere apocrypha, verum etiam ignorare dicitur haec eadem Dei Ecclesia. Et quidem sunt nonnulla sine auctoris nomine de ejus assumptione scripta, quae, ut dixi, ita caventur, ut ad confirmandam rei veritatem legi minime permittantur. Hinc sane pulsantur nonnulli, quia nec corpus ejus in terra invenitur, nec assumptio ejus cum carne (ut in Apocrypho legitur) in catholica historia reperitur. Quibus dicendum est, quia si Moysi corpus ab homine non invenitur in terris, cum quo locutus est Deus facie ad faciem, illius quaerere dementiae est, per quam idem majestatis Deus incarnatus effulsit in terris. Neque enim dignum est de corporis ejus notitia sollicitum quempiam esse, quam non dubitat super Angelos elevatam cum Christo regnare. Sufficere debet tantum notitiae humanae, hanc vere

fateri reginam coelorum, pro eo quod regem peperit Angelorum[1]).

Im Sinne dieser Zweifel mag auch unter Anderem die Frage zu verstehen sein, welche 809 auf der Aachener Synode aufgeworfen wurde. In den capitula de presbyteris heißt es nämlich im 19.: Hae sunt festivitates in anno, quae per omnia venerari debent ... nach der Aufzählung von 17 Festen; de assumptione B. Virginis interrogandum relinquimus[2]). Als Antwort auf diese Frage ist man wohl geneigt, das Schriftchen de assumptione B. M. V. liber unus anzusehen, das ebenfalls gewöhnlich unter den unterschobenen Werken des h. Augustinus aufgeführt wird[3]). Ob es

---

[1]) Sermo 208. in append. opp. S. August. n. 2. Migne Lat. 39, 2129.

[2]) Migne Lat. 97, 326.

[3]) Migne Lat. 40, 1141. De assumptione B. M. V. liber unus ... incerti auctoris ac pii. Cfr. not. ibid. Wir können nicht umhin, uns den Inhalt dieses Schriftchens kurz vorzuführen. Der Verfasser geht an sein Werk (ad interrogata de Virginis et Matris Domini resolutione temporali et assumptione perenni, quid intelligam responsurus) mit unverkennbarer Liebe zur allerseligsten Jungfrau heran. Cap. I. zeigt er, daß die h. Schrift über den Gegenstand schweigt; trotzdem aber kann die erleuchtete Vernunft weiter forschen (II. cap.). Ob es sich nun nicht gezieme, daß an Maria der Fluch Adams nicht erfüllt werde (pulvis es et in pulverem reverteris), wagt der Verfasser nicht zu behaupten (cap. III.), vom Fluche Evas's ist sie jedoch bewahrt (cap. IV.). Si ergo voluit integram matrem virginitatis servare pudore, cur non velit incorruptam a putredinis servare foetore?, fragt er cap. V. und findet dieses der Kindesliebe Christi entsprechend, der Gemeinschaft des Blutes, der Gnadengemeinschaft, die so innig und einzig war zwischen Christus und seiner h. Mutter. Diese Gründe ermuthigen den Verfasser im VI. cap. seine Ansicht frei und offen zu bekennen. Daß Maria als vor allen Heiligen ausgezeichnete Mutter Christi in besonderer Weise da zu sein verdiente, wo Christus seine Diener wissen wollte, bei ihm nämlich, zeigt er im VII. cap., um dann im VIII. cap. darzulegen, daß Christus den Leib der allerseligsten Jungfrau bewahren konnte und, weil es sich so geziemte, auch wollte, ut sit semper incorrupta, quam tanta perfudit gratia ... de qua, ut jam dixi, quia aliter sentire non audeo, aliter dicere non praesumo. Im IX. und letzten cap. endlich zeigt der Verfasser, mit welcher Sicherheit er diese Lehre vortrage. Si quis autem refragari his elegerit, cum dicere non velit, haec non posse Christum, proferat quare non conveniat velle, ac per hoc non

eine unmittelbare Antwort auf obige Frage und ein Werk Alcuin's sei, ist jedoch nicht sicher. Das aber beleuchtet die Schrift sehr deutlich, daß die ganze Einschüchterung der bis da sicheren Tradition vorzüglich von jenem vorgeblichen Briefe des h. Hieronymus ausgehe. Nachdem der Verfasser sich nämlich in den 5 ersten Kapiteln gleichsam ermuthigt, zeigt er im 6., daß wirklich der Leib der allerseligsten Jungfrau im Himmel throne ... possidens in Christo corpus suum quod genuit clarificatum in dextera Patris; et si non suum per quod genuit, tamen suum quod genuit. Et quare non suum per quod genuit? Si non obviaverit necdum perspecta auctoritas, vere credo, et per quod genuit; quia tanta sanctificatio dignior coelo est quam terra.... Illud ergo sacratissimum corpus, de quo Christus carnem assumpsit et divinam naturam humanae univit, non amittens, quod erat, sed assumens quod non erat, ut Verbum caro, hoc est Deus homo fieret, escam vermibus traditam, quia sentire non valeo, dicere pertimesco communi sorte putredinis et futuri de vermibus pulveris. Wer sieht hier nicht die dem Verfasser unliebsame Gewalt, mit welcher unbekannte Fesseln (necdum perspecta auctoritas) seinen frohen Glaubensmuth einschnüren? Ganz natürlich werden wir hier auf jenen pseudo-hieronymianischen Brief mit seiner Warnung vor Apokryphen verwiesen.

Daß überhaupt dieser Zweifel secundären Ursprunges war, d. h. in die im Besitze befindliche Festfeier (bestehende Festidee)

posse. ... Si ergo vera sunt, quae scripsi, tibi gratias ago, Christe, quia de sancta Virgine Matre tua nisi quod pium est ac dignum visum sentire non potui. Si ergo dixi ut debui, approba Christe, obsecro. tu et tui: sin autem, ignosce tu et tui! Qui cum Patre etc. Wenn unser Auktor sich zu Gunsten der als unbegründet, und unverbürgt angegriffenen Tradition nur auf Congruenzgründe für die thatsächliche Aufnahme des jungfräulichen Leibes beruft, so steht er damit allerdings auf schwachen Füßen. Indeß haben wir uns ganz natürlich mit einer Abwendung von der Ueberlieferung auch eine Anfeindung ihres Gegenstandes verbunden zu denken, und wir haben ja schon am h. Andreas Cret. und h. Johannes Damasc. gesehen, wieviel schlagende Congruenzgründe zur Neubelebung einer matten Tradition vermögen.

sich einschlich, beweisen übrigens noch besonders die in unserer Frage so wichtigen Martyrologien. Sie gaben im 17. Jahrhundert den Anlaß zu den heftigsten Streitigkeiten gerade rücksichtlich unserer Frage, und es wird nicht ohne Interesse sein, ihr Zeugniß von Anfang an zu verfolgen. Als älteste Martyrologien gelten das vetus Romanum und das sog. Hieronymianum. Die Existenz des letzteren scheint schon Gregor der Große zu verbürgen[1]). Schon früher sahen wir, daß in verschiedenen älteren Manuscripten desselben noch am 18. Januar (XV. Kal. Febr.) depositio oder assumptio s. Mariae verzeichnet ist. In anderen dagegen findet sich, vielleicht als späterer Zusatz, am 15. August (XVIII. Kal. Sept.) assumptio s. Mariae matris D. N.[2]). Das vetus Romanum hat am 15. August Sanctae Mariae dormitio[3]). Das Martyrologium des ehrw. Beda (672—735), aus den beiden vorigen zusammengestellt, führt in seiner einfachsten Form (edit. Bolland.) s. Mariae dormitio auf, während andere Manuscripte dieses Martyrologiums (Atrebat., Tornac., Laetiens., Barbarin., St. Cyriaci) assumptio s. Mariae oder assumptio S. Dei Genitricis et perpetuae Virginis Mariae (Colonien.) anzeigen, und zudem am Tage vorher die Vigil vorführen (Atrebat., Tornac., Laetiens., Colon.[4]). Eine Recension des Beda'schen Martyrologiums zugleich mit einigen Zusätzen veranstaltete 830 ein Mönch Florus in Lyon[5]). In dem Wandalbertinischen Martyrologium, so benannt nach seinem Verfasser, einem Mönche der Abtei Prüm (842), heißt es: Octava et decima mundi lux flosque Maria Angelico comitata choro petit aethera virgo[6]). Rhabanus Maurus verfaßte 845 als Abt von Fulda ein Martyrologium nach denen des ehrw. Beda und Florus, und verzeichnet am 15. August assumptio s. Mariae[7]). In dem Martyrologium des h. Ado, Erzbischofs von Vienne (858 von ihm als Mönch in Ravenna verfaßt), welches nach den Untersuchungen des P. Sollier[8]) auf dem vetus Rom., dem Hieronymianum und dem von Beda-Florus fußt, heißt es in Uebereinstimmung mit dem vetus Romanum: sanctae

---

[1]) Cfr. Migne Lat. 30, 434. — [2]) Migne Lat. 30, 471.
[3]) Migne Lat. 123, 165. — [4]) Migne Lat. 94, 1006 & 1616.
[5]) Migne Lat. 123, 482 sqq. — [6]) Migne Lat. 121, 607.
[7]) Migne Lat. 109, 1163. — [8]) Migne Lat. 123, 465 sqq.

Mariae dormitio"[1]). In der Zugabe jedoch, dem libellus de festivitatibus Apostolorum, lesen wir am 8. Sept. (VI. Idus Sept.) nach Ankündigung der Geburt Mariä: Cujus dormitionem VIII. Kal. Sept. omnis celebrat Ecclesia, cujus et sacrum corpus non invenitur super terram; sic nec b. Moysi sepulchrum, quem s. scriptura dicit a Domino sepultum. Tamen pia Mater Ecclesia, quae suis observationibus integerrima fide fundata consistit, ejus venerabilem memoriam sic festivam agit, ut pro conditione carnis eam migrasse non dubitet. Ubi autem venerabile Spiritus S. templum illud i. e. caro ipsius beatissimae Virginis Mariae divino nutu et consilio occultatum sit, magis elegit sobrietas Ecclesiae cum pietate nescire quam aliquid frivolum et apocryphum inde tenendo docere. Sufficiunt enim ei ad sanctitatem et vitam Virginis et Matris Domini commendandam evangelistarum testimonia, nec de ea quaerere ultra necessarium putat[2]). Schon der Text allein verräth uns Vieles. 1) Omnis celebrat Ecclesia; schon ein Concil von Rheims (625) rechnet dieses Fest unter jene, welche absque omni opere forensi excolenda[3]); ferner erinnern wir an die Verordnung der Synoden von Salzburg (799), von Cloveshoe (747), von Mainz (813). 2) Es wird uns hier auf's klarste verbürgt, daß unter dormitio ein Festinhalt mit einbegriffen sei, den das Wort nicht unmittelbar offenbart, nämlich die Aufnahme des h. Leibes; und obwohl 3) jener lange Anhang uns über die Unzuverlässigkeit des erwähnten Festgegenstandes belehren soll, so ist doch die ganze Rechtfertigung dieses Zweifels nichts anderes, als ein Hinweis auf apokryphe Quellen, denen diese Auffassung des Festes zu entstammen scheine. Auch hier werden wir somit auf die Warnung des Pseudo-Hieronymus verwiesen. Mit Recht können wir 4) mit Cardinal Baronius dem kecken Wort magis elegit sobrietas Ecclesiae nescire die oratio „Veneranda" entgegenhalten, die als stetes liturgisches Bekenntniß diese Worte widerlegte.

Ein anderes Beispiel für eine solche Einschüchterung des Glaubens bietet uns der sel. Notkerus Balbulus, Mönch von St. Gallen, der 870 nach Beda und Ado ein Martyrologium zu-

---

[1]) Migne Lat. 123, 331. — [2]) Migne Lat. 123, 202.

[3]) Binterim, Denkwürdigkeiten, V, 1. pg. 433, Note.

sammenstellte[1]). Zugleich bezeugt er, daß diese Frage damals vielfach erörtert wurde, wie er denn auch einen ganz neuen Gegengrund widerlegt. Nachdem er, wie schon oben erwähnt, das Zeugniß des h. Gregor von Tours angeführt und dessen Werth vertheidigt hat, fährt er fort: Sciendum, quia vel haec specialis assumptio corporis venerandae Genitricis Dei Mariae, vel eorum, qui cum Domino surrexisse leguntur et in coelum ascendisse creduntur, apostolicam auctoritatem magis adjuvant quam impugnant. Quoniam et corpus illud, de quo Dominus incorporari voluit, citius in coelum sublevari decuit, et illos verae resurrectionis et ascensionis nostrae testes praeiisse procul dubio constat. De quibus, quia doctissimi tractatores videntur inter se dissidere, non est meum in tam brevi opusculo definire. Hoc tamen certissime cum universali Ecclesia et credimus et confitemur, quia si reverendissimum illud corpus, ex quo Deus est incarnatus, adhuc alicubi in terra celatur, revelatio utique ipsius ad destructionem Antichristi reservatur[2]).

Alle diese Martyrologien fanden nur eine mehr oder weniger beschränkte Verbreitung. Selbst das vetus Romanum und Hieronymianum scheint sich lange nur auf die römische Kirche beschränkt zu haben. Eine weit größere Verbreitung fand in der Folge für lange Zeit das Martyrologium von Usuardus, Mönch von St. Germain. Es wurde 875, wie der Verfasser selbst sagt, unter Benützung von drei älteren (Hieronymianum, Beda-Florus und Florus II. oder Ado) verfaßt. So lesen wir denn auch hier völlig anlehnend an Ado für den 15. August: Dormitio s. Dei Genitricis Mariae, cujus sanctissimum corpus, etsi non inveniatur super terra, tamen pia Mater Ecclesia ejus venerabilem memoriam sic festivam agit, ut pro conditione carnis eam migrasse non dubitet; quo autem illud venerabile Spiritus sancti templum nutu et consilio divino occultatum sit, plus elegit sobrietas Ecclesiae cum pietate nescire, quam aliquid frivolum et apocryphum inde tenendo docere[3]). Müssen wir nun auch eingestehen, daß dieses die Worte waren, mit denen der Verbreitung

---

[1]) Migne Lat. 131, 1141.

[2]) Dieses Letztere wohl mit Bezug auf Apoc. 12, 6. 14.

[3]) Migne Lat. 124, 365.

dieses Martyrologiums entsprechend, Jahrhunderte lang in zahlreichen Stiften und Klöstern das Fest des 15. August angekündigt wurde, so dürfen wir denselben doch keineswegs zu viel Beweiskraft beimessen. Darauf daß am Tage vorher, XIX. Kal. Sept., Vigilia assumptionis s. Mariae gelesen wird, wollen wir für uns gar kein Gewicht legen, wie überhaupt dem Worte assumptio in unserer Frage keine besondere Bedeutung beizumessen ist. Jedoch außer dem bereits oben gelegentlich des Martyrologiums vom h. Ado Bemerkten, wollen wir hier nur auf Folgendes hinweisen. Auch dieses Martyrologium ist und bleibt eine reine Privatarbeit und wurde als solche betrachtet; denn in den verschiedenen Stiften und Klöstern wurden verschiedene Aenderungen und Zusätze gemacht, und zwar solche, die gerade speziell für unser Fest gegen eine allgemeine Uebereinstimmung mit dem Texte des Usuardus zeugen. Bouillart führt z. B. für unser Fest Textesänderungen aus 19 Codices an[1]). Von diesen Aenderungen betreffen zunächst 13 den Festtitel, indem statt dormitio assumptio gesetzt wird. Unter diesen gehen 4 noch weiter und lassen alles dem Titel Folgende fort. Ja ein Codex (Hagenoyensis - Alsat. 1412 geschrieben) führt zwar den ganzen ursprünglichen Text an, setzt aber dann kühn hinzu: Omnes tamen doctores sancti dicunt cum carne et anima assumptam in coelum, praeter solum Jeronymum, qui nil certi de ejus asserit Assumptione[2]).

b) Allmählige Wiederbefestigung der Ueberlieferung.

Wie in diesen Martyrologien, so entstammt auch die ganze Unsicherheit in mehreren Documenten der Folgezeit nach unserem Ermessen einzig diesem verführerischen Namen. Muß aber, so fragt man sich mit Recht, die Ueberzeugung von der leiblichen Himmelfahrt Mariä in der Brust eines jeden dieser Zeitgenossen nicht tief begründet, ja von eigentlich kirchlicher Tradition getragen gewesen sein, wenn wir sie nicht ein für allemal verworfen, sondern sich trotzdem behaupten, ja gegen diese Auktoritäten sich rechtfertigen sehen? Oder was Anderes will der Bischof Atto von Vercelli († 960), wenn er im sermo XVII. in Assumptione B. Deigeni-

---

[1]) Cfr. ibidem Auctaria, cura D. Bouillart, monach. S. B. cong S. Mauri. — [2]) Cfr. ibid. col. 367.

tricis semper V. Mariae zwar die Aufnahme ihres h. Leibes nicht zu behaupten wagt, weil er ausdrückliche Zeugnisse der hh. Väter vermißt, dennoch aber sofort die überzeugendsten Gründe anführt. Corporis vero ejus jam factam resurrectionem affirmare minime audemus, quia nec a S. Patribus hoc declaratum esse cognoscimus. . . . Sed qui de ea ineffabiliter carnem eduxit, ipse quid de ejus sit corpore novit. Tamen sive in corpore, sive extra corpus super choros angelorum in coelis exaltatam confitemur, si enim veraciter omnes justos resurrecturos cum propriis corporibus quandoque credimus . . . quid mirum si Matri per quendam miserationis effectum Dominus anticipando praestitit, quod omnibus in fine saeculi sanctis donabit, cum mortalia corpora immortalitate induerit? Denique scriptum est: Alia claritas solis, alia lunae, alia stellarum (I. Cor. 15, 41); per claritatem namque solis resurrectionem Apostolus docuit Salvatoris . . . per lunae intelligere possumus etiam Mariae. . . . Cum vero stellarum subjunxit, caeterorum sanctorum resurrectionem innotuit. Sequitur: Sicut stella a stella differt in claritate, sic et resurrectio mortuorum (I. Cor. 15, 41, 42). Nam discretio vitae varietatem gignit resurrectionis. Poterat forte resurrectio Dei genitricis praecedere aliorum anticipando, quos per vitae meritum in terris praecesserat vivendo. . . . Morti tamen succumbere diu non meruit, quam ex ea sumpta caro jam resurgendo devicit: nempe cujus filius coelos ascendit per majestatem, matrem illuc assumere poterat per pietatem[1]).

Allmählig gewinnen diese und ähnliche Gründe wieder die Oberhand und beleben, so zu sagen, die altererbte Ueberlieferung wieder mit neuem Muth. Es ist dieselbe Wirkung von Congruenzgründen, die wir schon zur Zeit des h. Andreas Cret. und des h. Johannes Damasc. antrafen. Eine Einschüchterung können wir am passendsten die Wirkung dieser Zweifel auf unsere Tradition nennen. Mochte auch Jahr für Jahr die Lesung des Usuardischen Martyrologiums in den meisten Kirchen den alten Zweifel berichten, und anderweitige Quellen denselben an den Namen eines h. Hieronymus knüpfen, als Stütze der Tradition stand da aus alter Zeit

[1]) Migne Lat. 134, 856.

die oratio „Veneranda". Wie sich an ihr der alte Glaube, allmählig allerdings, neu belebte, bis er dann endlich in dem einmüthigen Zeugniß der Scholastik triumphirte, wollen wir in kurzen Zügen verfolgen.

Der h. Fulbertus von Chartres (Carnotensis † 1028) behauptet in seiner 5. Rede ad populum de nativitate Mariae Virginis: Credit itaque christiana pietas, quia Christus Deus Dei Filius matrem suam gloriose resuscitaverit et exaltaverit super coelos[1]). Fügt er dann auch hinzu, daß der h. Apostel Johannes gleichfalls dasselbe Glück theile, so entkräftet das keineswegs die erste Aussage. Denn unser Geheimniß fordert an und für sich durchaus nicht die Ausschließlichkeit für die allerseligste Jungfrau, wie ihre unbefleckte Empfängniß. Als privilegium supra naturam verlieh es ihr gleich nach ihrem Tode das, was secundum naturam (a Deo exaltatam) den anderen Menschen erst nach dem letzten Gericht verliehen wird. Der h. Odilo, Abt von Clugny († 1049), wagt es nicht, dem Großartigen und Erhabenen, was der h. Hieronymus und andere Lehrer über die glorreiche Himmelfahrt Mariä berichten, etwas hinzuzufügen; wer die volle Glorie des heutigen Festes erfassen wolle, möge den Brief an Paula und Eustochium lesen[2]). In einer herrlichen Predigt am Feste Mariä Himmelfahrt vergleicht der h. Petrus Damiani († 1072) die Himmelfahrt des Herrn mit jener und sagt ohne Bedenken: Tota conglomeratur Angelorum frequentia, ut videat reginam sedentem a dextris Domini virtutum in vestitu deaurato, in corpore semper immaculato, circumdatam varietate, virtutum multiplicitate distinctam[3]). Kurz, aber entschieden und klar, sagt Petrus von Poitiers († 1112) von der allerseligsten Jung-

---

[1]) Migne Lat. 141, 325. — [2]) Migne Lat. 142, 1027. 1028: De cujus Virginis meritis et gloriosissima hodierna ejus Assumptione, divinae legis interpres, sanctus videlicet Hieronymus, et alii doctores egregii talia ac tanta potuerunt et voluerunt dicere, quibus nos nec audemus aliquid nec debemus adjicere. Et qui ad plenum vult cognoscere gloriam solemnitatis hodiernae, legat sermonem, quem supradictus pater Hieronymus edidit et ad sanctam Paulam et ad Eustochium filiam ejus virginem et ad ceteras virgines non solum praesentes sed etiam ad superventuras transmisit.

[3]) Migne Lat. 144, 717.

frau: quam in carne glorificatam credimus in coelos ascendisse, et in sanctis dormientibus, qui cum eo surrexerunt[1]). Ueber alle Zweifelsgründe werden wir genau unterrichtet von dem ehrw. Abt Guibert von St. Maria von Novizento († 1124). In seinem Werke de pignoribus Sanctorum spricht er äußerst schüchtern von unserem Gegenstand. Sed quid in iis diu versor, cum tanta sit in totius sanctae Ecclesiae ore pudicitia, ut etiam Matris Dominicae corpus resurrectione glorificatum dicere non audeat, ob hoc videlicet, quod necessariis argumentis comprobare non valeat? ... Resuscitatam nequaquam dicere audeamus; nec ob aliud profecto, nisi quod probabilibus judiciis id asseverare non possumus. ... Hic tamen, etsi ratio eam ad integrum corpore resuscitato clarificatam opportunissime undecunque comportet, verum quia evidentia probamenta non suppetant, credere quidem de ipsa, quidquid glorificatius est, etsi tacite possumus, neutiquam vero approbare valemus. ... Latenter quidem id minime sentire vetamur, quia tamen testimonia non adjacent, asserere prohibemur[2]). Müssen wir auch diesen Worten über die Vernunftgründe für sich genommen vollkommen beistimmen, so ist es doch klar, daß ihre Bedeutung sofort eine andere wird, wenn sie einer bestehenden Ueberlieferung als Bekräftigung dienen und in dieser Stellung gleichsam mit traditionell werden. Auf die Frage aber, was wir von dem Mangel evidenter Beweise zu halten haben, gibt uns Hildebert, Bischof von Lemans, später Erzbischof von Tours († 1134), die entschiedene Antwort: Hodie beata Virgo et animae beatitudinem et glorificationem corporis est adepta, quod, ne cui veniat in dubium, auctoritatibus adstruamus. Hodierna clamat oratio, „nec tamen mortis nexibus deprimi potuit"[3]). Nebenbei mag er sich dann noch auf Cant. 6, 9 beziehen, die Grundlage seines Glaubens hatte er auf dem für ihn geeignetsten Wege gefunden. Daß aber eine derartig solide Auskunft über die Berechtigung dieses Glaubens inmitten aller Zweifel keine vereinzelte Erscheinung war, dafür mag uns, gewiß unverdächtig genug, selbst ein Abälard

---

[1]) Hugo Mathaud, Observat. ad Rob. Pulli sentent. libros, Migne Lat. 186, 1061. — [2]) Migne Lat. 156, 623. 624.
[3]) Migne Lat. 171, 630. serm. I. in Assumpt. B. M.

(† 1142) bürgen. Nec animam solum, verum etiam corpus ad coelos hodie sustulisse creditur, heißt es in seinem sermo 26. in assumptione B. Mariae. Als Beweise hierfür führt er an: das leere Grab — die Festoration Veneranda[1]) — das Zeugniß Gregors von Tours. In Kürze hebt auch der sel. Amadeus, Bischof von Lausanne († 1149), in seiner 7. Homilie über den Tod, die Himmelfahrt und Krönung Maria's unser Geheimniß hervor: Ibi resumpta carnis substantia (neque enim credi fas est corpus ejus vidisse corruptionem) et duplici stola induta, Deum et hominem in utraque natura quanto ceteris clarius tanto ardentius universis mentis et carnis oculis contemplatur[2]). Auch der h. Bernhard († 1153) redet in seinen Homilien über diesen Gegenstand in einer solchen Weise, daß man sagen muß, ihm war in der Festidee der Aufnahme Maria's diejenige ihres h. Leibes selbstverständlich eingeschlossen. So heißt es in seiner ersten Rede, welche am fünften Tag der Oktav im römischen Brevier vorkommt: Sed et illud quis vel cogitare sufficiat, quam gloriosa hodie mundi regina processerit et quanto devotionis affectu tota in ejus occursum coelestium legionum prodierit multitudo; quibus ad thronum gloriae canticis sit deducta; quam placido vultu, quam serena facie, quam laetis (divinis) amplexibus suscepta a Filio[3]). Einem deutlichen Einfluß des Pseudo-Hieronymus begegnen wir dagegen in den Worten des Abtes Isaak von Stella († 1155). De hodierna solemnitate, idest beatae semper Virginis Assumptione, quid proprie dici queat, difficile invenitur. Patrum namque inclusi limitibus, quos praetergredi prohibitum est, nil aliud definire audemus, nisi quod hodierna die (sive cum corpore sive sine corpore nescio, Deus scit) non ad tempus rapta, nec ad tertium tantum coelum, si plures sunt coeli; sed ad perpetuam et felicem mansionem, ad summum coelorum coelum assumpta sit[4]). Gibt auch der sel. Aelredus,

---

[1]) Migne Lat. 178, 541. Seine Beweisführung aus der oratio Veneranda ist folgende: Cum enim praemissum sit „mortem temporalem", patenter ostenditur, id quod subjectum est de vinculis mortis, ad mortem illam carnis referendum esse, non ad mortem animae, cujus vinculis non detineri commune est omnibus electis.

[2]) Migne Lat. 188, 1342. — [3]) Migne Lat. 183, 416.

[4]) Migne Lat. 194, 1862.

Abt von Rhidal bei York († 1167), dem Zweifel Ausdruck, so doch nur, weil er nicht zu behaupten wagt, was er gegen Angriffe nicht zu vertheidigen im Stande wäre[1]). Ebenso läßt der Abt Ernaldus († 1180) es in seinem libellus de laudibus B. Mariae V. unentschieden, ob auch der jungfräuliche Leib schon in den Himmel aufgenommen sei, da keine canonische Schrift hierüber berichte[2]). Dagegen steht Walter, Prior von St. Viktor in Paris († 1180), zwar kurz, aber entschieden für die Thatsache ein[3]). In fünf Thesen sucht Abt Engelbert (de valle S. Petri, † 1181) unser Geheimniß zu erweisen: I. Quod sobrietati Ecclesiae consonet dicere beatam Virginem in corpore et anima assumptam. II. Quod assumptio beatae Virginis in corpore et in anima fuit Deo condecens, condigna et condebita. III. Quod pietati fidei consonet credere, beatam Virginem in anima et corpore assumptam. IV. Quod in se fuit debitum et congruum, beatam Virginem assumi ad coelum in corpore et anima; et V. Quod assumptio beatae Virginis in corpore et in anima non fuit differenda[4]). Auch Petrus Cellensis (Bischof von Chartres, † 1187) legt in kräftigen Zügen seine Ueberzeugung dar, indem er zunächst an den Text Virgo Israel revertere in civitates tuas anknüpfend die allerseligste Jungfrau von der Knechtschaft dieser

---

[1]) Migne Lat. 195, 315: Si auderem, dicerem, beatissimam Dei Genitricem Mariam carnem primo reliquisse, deinde in ipsa carne in aeternam vitam resurrexisse. Sed licet haec non audeam affirmare, quia non habeo unde possim, si quis resistat, convincere, audeo tamen opinari. . . .

[2]) Migne Lat. 189, 1733: Postea vero Joanne in ejus obsequiis perseverante non diu vocatione dilata migravit ad filium et angelis occurrentibus et deportantibus illam inclytam animam assumpta est in coelum. Utrum in corpore an sine corpore, nullius canonicae Scripturae definit auctoritas, sed quocunque modo sit, eam cum Christo esse, dubium non est.

[3]) Contra IV labyrinthos Franciae, lib. III., Migne Lat. 199, 1156: Ex hac quoque plenitudine, angelo revelante, ut legitur, post assumptionem sanctissimae animae, et sanctissimum corpus, ut a peccato ita a corruptione intactum manens in sepulchro, quadragesimo die, hoc est, nono Kalendas Octobris, conforme jam claritati illius corporis, quod de ipso Deus sumpsit, in coelum levavit.

[4]) Passaglia, de immac. conceptu III, pg. 1567, not. 2.

Welt, von der Verweslichkeit des Fleisches zurückkehren heißt zur Freiheit der Kinder Gottes, zur Herrlichkeit über alle seligen Geister. Speziell die Glorie ihres h. Leibes betreffend fragt er: De hac sanctificata massa partem sibi Filius Dei assumpsit, quam statim assumendo deificavit, et tam illa, quam de illa in tota protoplasti massa tam redemptione quam sanctificatione operatus est salutem totius ejusdem humani generis; ac deinde sprevit, dereliquit, oblitus est lectuli sui, cubiculi sui, templi sui, ortus sui, paradisi sui, matris suae? Absit. Etsi mater, inquit, oblita fuerit filii sui, ego non obliviscar tui. Nemo carnem suam odio habet, nec Jesus distulit quidem in matre vincula carnis solvere, nec destitit mansionem juxta se etiam parare[1]). Ohne alles Schwanken bezeugt uns auch Petrus von Blois, Erzdiakon von Bath in England († c. 1200) diese Ansicht, die wir um so mehr schätzen dürfen, als er in Bologna und Paris seine Studien gemacht. Er schreibt: Desiderio ergo desiderabat Christus habere secum vas illud electum, corpus Virginis dico, in quo sibi bene complacuit, in quo nil, quod divinitati possit displicere, reperit; und in einer anderen Rede: Elevata est post filium tuum magnificentia tua super coelos, ut in terris tuam non deserat carnem, qui terrenam de carne tua traxit originem. Credo siquidem, quod qui nascendo integrum custodivit in matre virginale signaculum, ipse corpus virginis, in quo per ipsum plenitudo Deitatis habitare dignata est, servabit ab omni mortalitate et corruptione illaesam[2]). Absalon, Abt des Augustinerklosters Sprinkirsbach, umfaßt ebenfalls die alte Ueberlieferung: Cum corpore dicam exaltatam, an sine illo? Vere dicam cum corpore, quoniam etsi hac parte erravero, ipse error est mihi gratissimus, qui fonti pietatis Matris misericordiae incumbit excusandus. Numquid enim dicam Dei filium honorem matri denegasse, quem servo voluit impendere? ... Sed ecce secundum eos, qui aestimant eam non migrasse cum corpore, ipse suo praecipuo praecepto videtur obviasse, qui majorem honorem voluit in terris exhiberi reliquiis martyris quam sacrosancto corpori suae matris. Longe aliter sonare

---

[1]) Passaglia, III, pg. 1569.

[2]) Migne Lat. 207, 662. 664.

videtur illa universalis Ecclesiae oratio, in qua de ipsa dicitur: Nec tamen mortis nexibus deprimi potuit, quae Dominum N. Jesum Christum de se genuit incarnatum; quod si verum est, consequitur, quod devicta morte cum corpore glorificata ascenderit[1]). Denselben Aufschluß über die zu seiner Zeit allgemein anerkannte Festidee gibt uns endlich Sicardus von Cremona in seinem Mitrale oder Summa de officiis ecclesiasticis: Transitus beatae Virginis antonomastice Assumptio vocatur, quae prius est assumpta in anima, et postmodum sicut pie creditur, assumpta in corpore[2]).

c) Das Zeugniß der Scholastik.

Nach dem bisher Gesagten darf es uns nicht wundern, wenn die Scholastik einmüthig für den besprochenen Ehrenvorzug der Himmelskönigin einsteht. Die geschichtliche Darlegung aber zeigt uns uns zugleich, daß wir in diesem Zeugniß nicht etwa blos das Produkt scharfsinniger Deduktion vor uns haben, daß dasselbe vielmehr auch hier als überlieferte Wahrheit in erster Linie betrachtet werden muß. Sagt deshalb schon im 12. Jahrhundert Johannes Beleth, Doktor der Sorbonne, in seiner Explicatio div. Officii: Pie tamen credimus ipsam integre fuisse assumptam, sed prius anima deinde corpore, so wissen wir ihn in Uebereinstimmung mit bedeutenden Zeitgenossen[3]). Und wenn am Ende des Mittelalters der h. Antoninus in seiner Summa theologica sagt: De Virgine gloriosa pie creditur ab omni Ecclesia et doctoribus, in corpore et anima glorificatam in coelis, so ist er nur der Herold der älteren Scholastik in ihrer Stellung zu unserer Frage.

Der h. Thomas von Aquin kommt an verschiedenen Stellen auf unseren Gegenstand zu sprechen, aber immer steht er entschieden für die Aufnahme des jungfräulichen Leibes ein. Außer zwei Stellen der Summa, an denen er dieses Geheimniß supponirt[4]),

[1]) Sermo 44. in assumpt. glorios. Virg. Mariae. Migne Lat. 211, 255.

[2]) Migne Lat. 213, 420.

[3]) Cfr. Dublin Review 1870, II, pg. 398, not. 1.

[4]) Cfr. III, qu. 27. art. 1. in corp.: Sicut tamen Augustinus [alius auctor] in serm. de Assumptione ipsius Virginis, cp. 2. 4. et 5. rationabiliter argumentatur, quod cum corpore sit assumpta in

kommt der h. Lehrer noch an zwei anderen Stellen hierauf zu sprechen. In seiner Schrift de expositione symboli heißt es: Resurrectio aliorum differtur usque ad finem mundi, nisi aliquibus ex privilegio antea concedatur, ut beatae Virgini, et, ut pie creditur, beato Joanni evangelistae. Noch entschiedener spricht er sich aus im Werke de salutatione angelica. Tertia (maledictio), sagt er, fuit communis viris et mulieribus, ut sc. in pulverem reverterentur; et ab hac immunis fuit beata Virgo, quia cum corpore est assumpta in coelum. Credimus enim, quod post mortem resuscitata fuerit et portata in coelum[1]). Wie der h. Thomas, so urtheilen Albert der Große, Hugo von St. Viktor und der h. Bonaventura[2]).

Doch es wird für uns von besonderem Interesse sein neben dem objektiven Zeugniß der Scholastik für die Existenz der Ueberlieferung auch die wissenschaftliche Begründung, die sie für dieselbe zu geben im Stande war, kennen zu lernen. Denn mit Recht fragen wir: Wenn man heute so manche Stützen sowohl als auch Angriffe unserer Tradition als aus Apokryphen entlehnt zurückweisen muß, wie mag es da mit der Begründung der Tradition zu jener Zeit ausgesehen haben? In manchen Zeugnissen fanden wir bereits die Elemente richtiger Traditionsbeweise angedeutet, zur vollen Kenntniß der damals möglichen Beweisführung wollen wir uns indessen jene Albert's des Großen vorführen.

Aus seinen zahlreichen Quaestiones super „Missus est" widmet er die 132. unserem Gegenstand: Postea quaeritur, si statim in anima et corpore assumpta est. Nachdem er unter dem Videtur quod non zwei Zweifel dem von uns als Pseudonym erkannten Hieronymus entnommen, einen dritten Einwurf aber der Erbsünde entlehnt hat, führt er der Reihe nach 12 Gründe für die Himmelfahrt

---

coelum (quod tamen Scriptura non tradit) ... III. qu. 83. art. 5. ad 8.: Triforme est corpus Domini; pars oblata in calicem missa corpus Christi, quod jam resurrexit, monstrat, sc. ipsum Christum et B. Virginem, vel si qui alii sancti cum corporibus jam sunt in gloria.

[1]) Opusc. VI. de expositione symboli ad art. 5; Opusc. VIII. de exposit. salutat. angelicae.

[2]) Ueber den heil. Bonaventura vgl. die nachfolgende Ausführung.

an. Sein erster Grund ist unter dem Namen des h. Papstes Gregor der Festcollekte entnommen; es ist die oratio „Veneranda" des Sacramentarium Gregorianum, aus der er, wie wir bereits sahen, schlagend unser Geheimniß nachweist[1]). Den 2. u. 3. Grund findet er in dem unverweslichen Holz der Arche und in den Worten des Psalmisten: Surge Domine in requiem tuam, tu et arca sanctificationis tuae (ps. 131). Als 4. und 7. Beweis bringt er das Zeugniß des h. Augustinus, d. h. Congruenzgründe für die Aufnahme, aus dem liber unus de assumpt. B. V. M., welches wir oben genauer betrachteten und das wahrscheinlich dem 9. Jahrhundert angehört. Auch auf die oben erwähnte Stelle des Pseudo-Areopagiten beruft er sich, im 5. Beweis. Das Zeugniß des h. Bernhard endlich gibt den 6. Grund ab. Diesen Auktoritätsgründen reiht er sodann noch fünf Congruenzbeweise an, die theils der Sündenlosigkeit, theils dem Vorrange der Gottesmutter vor allen Heiligen entnommen sind, theils in dem Satze des h. Anselm Decuit, ergo fecit, auftreten. His rationibus et anctoritatibus et multis aliis manifestum est, quod beatissima Dei Mater in corpore et anima super choros Angelorum est assumpta. Et hoc modis omnibus credimus esse verum. Sollte uns dieser Abschluß des Zeugnisses denn doch etwas kühn scheinen, und so in etwa den Werth des ganzen Urtheils schwächen wollen, so müssen wir vor Allem zweierlei unterscheiden: das Zeugniß selbst und die Begründung desselben. Für unseren eigentlichen Zweck hat zunächst nur das Zeugniß als solches Werth, insoferne es ein Glied in der großen Kette ist, welche unsere heutige Ueberzeugung mit den ersten Jahrhunderten verknüpft. In dieser Eigenschaft hat das Zeugniß an und für sich, schon allein in seiner Existenz, seinen vollen Werth und seine volle Rechtfertigung. Denn alle die vorausgehenden und die Allgemeinheit aller nachfolgenden Zeugnisse kräftigen jedes zwischenliegende Einzelzeugniß, sei es auch eine einfache Aussage ohne Belege. Selbst also für den Fall, daß die älteren Scholastiker in der Begründung der Ueberzeugung, die sie nach ihrer eigenen Aussage mit der ganzen Kirche theilten, sich nur auf solche Auktoritäten berufen hätten, die man heute als apokryphe bezeichnen müßte, wäre es nicht um die Tradition selbst geschehen. Denn eben die

[1]) Siehe oben S. 600, Anm. 4.

Thatsache ihrer allgemeinen Annahme während so vieler vorhergehender und folgender Jahrhunderte in der Kirche, welcher der Beistand des h. Geistes verheißen ist, bürgt uns allein schon für ihren wahren Werth; und dieser Werth kann nicht geschädigt werden dadurch, daß die subjektive Begründung, welche die Tradition hie und da erhalten, sich später als unzulänglich erwiesen. Doch so schlimm steht es keineswegs mit der wissenschaftlichen Begründung dieser Tradition zur Zeit der älteren Scholastik. Immerhin sehen wir an erster Stelle einen Beweis vorgebracht in der oratio „Veneranda", der sich sowohl durch sein Alter und seine langwährende Dauer als auch durch seinen liturgischen Charakter auch heute noch als einer der besten erweist. Wenn wir heute neben dieser soliden Säule in zahlreichen anderen Spuren der Tradition ebensoviele Strebepfeiler gleichsam als neue Stützen zufügen können, so verdanken wir das ja einzig den uns unterdessen erschlossenen Schätzen der Liturgie und der h. Väter. Die Thatsache der Apostolicität einer Ueberlieferung bringt es aber keineswegs mit sich, daß sie zu allen Zeiten mit gleicher Sicherheit und Fülle erkannt werden könne.

Wie diese ersten Väter der Scholastik, so lehrte der ebenbürtige Nachwuchs im 16. Jahrhundert. Wir können nicht alle Zeugen, wie Canus, Sotus in ihren eigenen Worten anführen; hierfür verweisen wir auf die 45. Dissertation des Lebens der allerseligsten Jungfrau von Trombelli[1]); nur den seligen Petrus Canisius und Suarez wollen wir noch in Kürze hören. Secus qui sentiunt, sagt der erstere, ac loquuntur (licet in errorem sacris litteris adversantem non impingant), tamen non sapiunt ad sobrietatem; optimis et clarissimis Patribus contradicunt; a communi bonorum credulitate atque confessione, quae jam vim legis obtinet, non sine periculo sese subducunt; neque solum eximio dignissimae Virginis honori derogant, sed etiam vere divinum illud miraculum, quod in corporali Matris Domini resurrectione et assumptione refulget ac mirifice Angelos et pios recreat, majorem in modum enervant extenuantque[2]). Suarez aber spricht gegen Catharinus, welcher die Aufnahme des h. Leibes Mariä in den Himmel als Glaubenssatz hingestellt, also: Sed revera non

---

[1]) Cfr. Summa aurea, III, 307.

[2]) De Deipara V. lib. V, cp. 5; cfr. Summ. aur. IX.

est (de fide sc.), quia neque est ab Ecclesia definita, nec est testimonium scripturae, aut sufficiens traditio, quae infallibilem faciat fidem. Est igitur jam nunc tam recepta haec sententia, ut a nullo pio et catholico possit in dubium revocari, aut sine temeritate negari[1]).

Wenn wir am Schlusse dieser so bedeutungsvollen Periode, nämlich der Festigung unserer Tradition in der occidentalischen Kirche, den Verlauf dieses Prozesses überblicken, so sehen wir im Beginn der Periode den Gegenstand unserer Ueberlieferung in seiner Wurzel selbst angegriffen, während er am Ende derselben von einmüthigem Glauben hochgehalten wird. Die Entwicklung dieser merkwürdigen Erscheinung konnten wir in den einzelnen erhaltenen Spuren gerade genug verfolgen, um neben der äußeren Rechtfertigung, welche sich aus der Leitung des h. Geistes ergibt, auch eine innere, den Thatsachen entnommene, darlegen zu können. Diese Thatsachen sind besonders folgende vier, welche den Verlauf der ganzen Periode in Kürze zeichnen. 1) Als der Zweifel auftrat, stand die Tradition in voller Blüthe; sie fußte und lebte in doktrinären und liturgischen Dokumenten. 2) Der Zweifel trat auf in Folge offenbarer Mißkennung der eigentlichen Quelle der Ueberlieferung; die dafür angesehenen Apokryphen wurden nach dem Gelasianischen Dekret abgeschätzt. 3) Allmählig wurde dieser Zweifel überwunden, an erster Stelle durch die Kraft der thatsächlich in liturgischen und doktrinären Zeugnissen fortbestehenden Tradition, und an zweiter Stelle durch Belebung der Tradition mittelst verschiedener Congruenzgründe. 4) Die so wiederhergestellte Einmüthigkeit der Ueberzeugung ist demnach nicht auf ein blindes Erfassen oder Festhalten, noch auch auf speculative Deduktion zurückzuführen; sie hat geschichtlich ihre Grundlage da, wo sie objektiv nur sein kann und darf, in der Tradition selbst. So sehen wir auch geschichtlich das gerechtfertigt, was uns der endliche Ausgang der Periode lehrt. Denn wenn trotz 6- bis 800jährigen Duldens der Verdächtigungen (Usuardus) dennoch der Glaube an das Geheimniß

---

[1]) Suarez, de Incarnat. II. qu. 37. art. 4. disp. 21. sect. 2. dub. 1. Man beachte wohl, in welchem Sinne Suarez eine genügende Tradition läugnet; sie ist nicht der Art, daß jetzt schon jeder zum Glauben an unser Geheimniß verpflichtet sei.

so erstarkte, daß er im 14. Jahrhundert als allgemein und von da an abwärts stetig an Allgemeinheit und Tiefe gekräftigt erscheint, so kann er nur Wahrheit enthalten.

Doch noch eine Krisis beim Uebergange in die Neuzeit war unserer Ueberlieferung nicht gespart, die Probe einer skeptischen und bekrittelnden Wissenschaft. Des bezüglichen Streites sei hier in Kürze erwähnt. Im Jahre 1668 sollte das Exemplar des Usuardischen Martyrologiums, welches in der Pariser Kathedrale benützt wurde, erneuert werden. Schon lange hatte man nach dem Text des Usuardus eine Homilie eingeschaltet, welche den Glauben an die Aufnahme des h. Leibes offen ausdrückte. Gelegentlich dieser Manuscript-Erneuerung beantragten zwei Kanoniker, daß man den ganzen Textanhang des Usuardus (d. h. den Zweifel) auslassen solle; wogegen sich alsbald andere erhoben, welche die Homilie beseitigt, den Text des Usuardus aber unverändert wissen wollten. Dieser Streit rief eine die ursprünglichen Grenzen weit überschreitende Fehde hervor, in der unter Anderen Launoy für Usuardus und den Zweifel einstand, während besonders das Werkchen eines gewissen L' Advocat sehr gründlich alle Gegner widerlegte[1]). Diesem Streite verdanken wir es auch, wenn Männer wie Mabillon, Sollier, Martène, Muratori, Benedikt XIV. aus dem umfassenden Material ihrer Studien das Ihrige beitrugen, um für die Tradition der Aufnahme des jungfräulichen Leibes der Gottesmutter einzutreten.

III. Die Ueberlieferung in den orientalischen Kirchen seit dem h. Johannes Damascenus.

Ganz verschieden war das Loos unserer Glaubensmeinung in der orientalischen Kirche, auf das wir hier in Kürze noch zurückkommen wollen. Dieses Loos möchten wir auch eine Prüfung der Aechtheit des apostolischen Ursprungs der Ueberlieferung nennen, aber die Prüfung ist eine durchaus andere. Es hieß, ein fast tausendjähriges, eisig erstarrendes Schisma überdauern. Daß da von einem Fortschritt in der bereits angebahnten Vertiefung und Belebung kaum oder doch nur vereinzelt die Rede sein kann, ist klar. Zur Genüge wird sich indessen die Wahrheit hier bewähren, wenn sie

[1]) Cfr. Benedict. XIV. de festis, 15. Aug.

sich unter solchen Umständen erhält, insofern sie nur als ererbter, geheiligter Antheil aufbewahrt wird.

Als Zeitgenossen des h. Johannes Damascenus müssen wir Theodorus Studita, Abt eines Klosters in Constantinopel († 836), ansehen. Aus vielen Stellen seiner 6. Rede in Deiparae dormitionem heben wir nur folgende heraus. „Heute also wird der irdische Himmel, mit dem Gewande der Unverweslichkeit umkleidet, übertragen in eine bessere und glücklichere Stätte. Heute verläßt der geistige und von Gott durchleuchtete Mond das gegenwärtige zeitliche Leben, um in die Sonne der Gerechtigkeit einzulaufen, zugleich aber wird er bei seinem Aufsteigen von der Würde der Unsterblichkeit umleuchtet. Heute zieht die vergoldete und von Gott gemachte Arche der Heiligkeit in das himmlische Jerusalem und wandert zu der nie endenden Ruhe“[1]). Nicht minder entschieden spricht Kaiser Leo (911) in seiner Lobrede: „Wir feiern den Hingang derjenigen zur nie endenden Freude, die allein die gnadenvolle ist. . . . Dieses gottumschließende Gezelt wird von den vergänglichen Gezelten hinweg zu den bleibenden versetzt, und vertauscht dieses flüchtige Leben mit dem stetigen“[2]). Weniger dogmatisch, vielmehr blos geschichtlich berichtend und beschreibend ist die Auffassung des Festes bei Simon Metaphrastes[3]), Epiphanius[4]) und im Menologium Basilianum[5]). Großentheils wird von allen diesen in verschiedener Breite, ja sogar mit eigenen Ausschmückungen der Hingang der allerseligsten Jungfrau und das Verschwinden ihres h. Leibes in Anlehnung an die oben erwähnten Apokryphen berichtet. Simeon Metaphrastes (960) beruft sich außerdem noch auf das Zeugniß des Juvenal und bezeugt, wie schon der h. Johannes Damascenus, die mündliche Ueberlieferung unseres Geheimnisses. In erhabener, mehr selbständiger Weise feiert Johannes, Erzbischof von Euchaitä († 1050), die großen Vorzüge der Himmelskönigin. Genitricis Dei, so erklärt er gleich eingangs, hodierna die celebramus dormitionem, Genitricis Dei

---

[1]) Migne Gr. 99, 720. — [2]) Migne Gr. 107, 159.

[3]) Oratio de s. Maria, Migne Gr. 115, 560.

[4]) Epiphanii monachi, presbyt. Hagiopolit., sermo de vita B. Virg., Migne Gr. 120, 215.

[5]) Menolog. Basilii Porphyrogeniti, Migne Gr. 117, 586.

depositionem, Genitricis Dei resurrectionem, ascensionem, exaltationem[1]). Nachdem er dann die außerordentlichen Gnaden der Mutter des Herrn bewundert, findet er in ihrer Aufnahme in den Himmel die Vollendung und Krone aller. Festivitatum postrema est et prima simul et maxima: tempore scilicet et ordine postrema, prima vero et summa, si dignitatem ac virtutem spectes. Vehemens mihi spiritum ad praesentia commotio ciet, et cor exultat, atque conceptus sensu sublimes ac portenti magnificentia dignos circumspiciens requirit. Abit ad coelos, transfertur animatus Dei thronus; attollitur arca gloriae; fons lucis ad lucem transmigrat; thesaurus vitae transit ad vitam.... At nemo haec (sc. sepulchrum corpus B. V. retinere) vereatur, neque de ejusmodi angatur discrimine. Novis enim nova congruunt, atque iis, quae jugi quodam portento constant, merito alia portenta accedunt. Non enim tulit penes se tellus, quod erat coeleste; neque corruptio, quod immaculatum erat, invasit. Et hoc igitur a tergo cito eam sequitur, et animae prorsus immaculatae corpus prorsus incorruptum vestigiis haeret, et pari cum honore a praeclaris illis satellitibus ad eandem cum illa quietem sortemque beatam evehitur[2]). Von erhabener, tiefer Auffassung zeugt es auch, wenn Michael Glykas († 1150) im Anschluß an Psalm 131, 8: surge, Domine, in requiem tuam, tu et arca sanctificationis tuae, fortfährt: „Weil die Leiber des ersten Menschenpaares wegen des Ungehorsames dem Untergange verfielen und in Folge dessen dieses Uebel weiter um sich griff und das ganze Geschlecht erfaßte, so wurden auch

[1]) „Das Gesagte bestätigt der heilige Bischof von Jerusalem, Juvenalis. Dieser war ein heiliger und gotterleuchteter Mann, und behauptet seine Erzählung aus einer alten und wahren Ueberlieferung überkommen zu haben. Er sagt ... die heilige Schaar der Apostel befahl sofort das Grab zu öffnen. Das Grab ward zwar eröffnet, aber der Schatz war keineswegs mehr darin, sondern nur die Kleider, in welche er gehüllt gewesen, gerade so wie es sich auch bei der Auferstehung ihres Sohnes ereignete. Als er selbst und alle Gegenwärtigen die Kleider verehrt hatten und von unsäglichem Wohlgeruche und Wonne erfüllt wurden, schlossen sie das Grab wieder. Das Wunder aber wird hinfort von Vater auf Sohn überliefert". Cfr. l. c.

[2]) Cfr. Migne Gr. 120, 1175. 1179. 1194. 1195.

jetzt zum ersten Male zwei Leiber Sieger über den Untergang und die Erstlinge jener Unsterblichkeit, die wir uns in zuversichtlicher Hoffnung versprechen"[1]).

Was die liturgische Festfeier der Griechen selbst betrifft, so lehrten uns schon die älteren Väter, was wir unter κοίμησις zu verstehen haben, und die eben angeführte Stelle aus dem Eingang der Rede des Erzbischofs Johannes von Euchaitä sprach in kurzen, aber klaren Worten denselben Gedanken aus. Uebrigens widerlegt schon das erwähnte Menologium Basilianum aus dem 9. Jahrhundert die, welche durchaus die officielle Festfeier bei den Griechen auf das Gedächtniß des Todes der allerseligsten Jungfrau beschränken wollen[2]); denn obgleich es nicht geradezu von der Himmelfahrt spricht, wird doch der wunderbaren Entrückung des h. Leibes durch Gott gedacht[3]). Im Sinne dieser ererbten Festidee muß nun auch der 2. Canon eines zur Zeit des Patriarchen Nikolaus (1084—1111) zu Constantinopel abgehaltenen Concils verstanden werden: Sit Domini Nostri Deiparae ac semper Virginis Mariae memoria prima. . . . Quarta demum et ultima ejusdem dormitionis commemoratio. Offenbar setzte dieser Canon nur das in Gesetzesform auf, was längst in Uebung war, wie dieses auch aus dem 10. Canon hervorgeht: De jejunio mensis Augusti usque ad XV. diem (multi non observant, quia non reperitur hac de re decretum) si quis in posterum contempserit, separetur[4]). Ueber dieselben Fasten liegen aus dem 13. Jahrhundert mehrere Privatnachrichten vor, worin dieselben als von den Vätern ererbt, als apostolischen Ursprungs bezeichnet werden[5]). Im Jahre 1295 wurde unter dem Kaiser Johannes

---

[1]) Migne Gr. 158, 440. Auch Michael Glykas faßt das Geheimniß in erster Linie als von der Tradition verbürgt. Wie Simeon Metaphrastes beruft auch er sich auf Juvenal.

[2]) Vgl. Theolog. Literat.-Blatt, 1877, nr. 25. S. 565.

[3]) „Ihr reinster Leib wurde von den heiligen Aposteln bestattet, aber nach dem dritten Tage nicht wieder aufgefunden. Als nämlich Thomas, der zu spät kam, das Grab eröffnete, um die Ueberbleibsel zu verehren, fand er den Leib nicht. Gott hatte ihn an einen ihm bekannten Ort übertragen. Die Linnen allein wurden gefunden". Cfr. l. c.

[4]) Cfr. Pitra, Spicilegium Solesm. IV. pg. 467, 470.

[5]) Migne Gr. 127, 517.

Paläologus ein Edikt erlassen, welches eine Festfeier der dormitio B. Virginis für den ganzen Monat August anordnete[1]).

Eine sehr weitläufige Beschreibung aller den Hingang der allerseligsten Jungfrau begleitenden Umstände bietet uns Isidor von Thessalonich (c. 1401) in seinem Sermo in Deiparae dormitionem. Außer dem gewöhnlichen Bericht vom Verschwundensein des heiligen Leibes erwähnt Isidor auch noch einer andern Tradition, der zu mißtrauen kein Grund vorliege.

„Es gibt noch eine Erzählung, sagt er, daß nach der Bestattung, ehe noch der Nachzügler angekommen war, sie den Aposteln in großem Glanze zum Himmel aufsteigend und in der Herrlichkeit der Engel wunderbar einherschreitend, die Luft mit unaussprechlichem Wohlgeruche erfüllend erschienen sei. Diese Thatsache findet durch das leere Grab ihre Bestätigung"[2]). Stand so dieser Bischof mit seiner Ueberzeugung ganz auf dem Boden der Ueberlieferung, so zeigt er uns aber auch in einer anderen Rede in Kürze, wie er nach dem Vorgange der griechischen Kirchenlehrer seinen Glauben mit dem Dogma zu verbinden wußte. „Wiewohl die Erde den hochheiligen Leib dieser Unschuldsvollsten aufnahm, so zerstörte sie ihn doch nicht, wie unsere Leiber; sie nahm ihn auf, weil er von ihr genommen; zugleich aber auch konnte sie ihn, um ihn als besser, denn die übrigen menschlichen Leiber, und wie sehr er dem Leibe des Herrn ähnlich sei, zu zeigen, nicht lange zurückbehalten, wie ich weitläufiger in der Rede über die Entschlafung der Seligen darlegte"[3]).

Aus derselben Zeit ist uns vom Kaiser Manuel II. Paläologus († 1425) eine Festrede in dormitionem Deiparae Virginis erhalten[4]).

---

[1]) Migne Gr. 140, 1498. Daß nach diesem traditionellen Festinhalt auch die jüngeren zum Theil jetzt geltenden Kalendarien der Griechen, sowohl unirter als nichtunirter, welche alle das Fest mit dormitio bezeichnen, beurtheilt werden müssen, ist wohl selbstverständlich. Cfr. Nilles, Kalend. man. pg. 245; Assemanni, Kalend. Graec. VI. pg. 527.

[2]) Migne Gr. 139, 155; cfr. Ballerini, Sylloge II. pg. 647.

[3]) In nativit. B. V. M. sermo; cfr. Ballerini, Sylloge I. pg. 241.

[4]) Migne Gr. 156, 91.

Nach alledem dürfen wir uns nicht wundern, wenn sich 1672 eine Synode von Jerusalem unter dem Patriarchen Dositheus offen für die leibliche Aufnahme Maria's in den Himmel aussprach. Merkwürdig ist hierbei, daß das Concil den Wortlaut seiner Lehre einer Homilie des Patriarchen Cyrillus Lucaris entlehnt, der bekanntlich offen zum Calvinismus hinneigte, mit dieser Tradition aber doch nicht brechen konnte. Aus den sehr umständlichen Worten des Concils mag es genügen nur dieses eine zu bemerken, daß das große Zeichen am Himmel eben darin erkannt wird, weil der Leib der allerseligsten Jungfrau in den Himmel aufgenommen sei[1]). Es ist somit nur der Ausdruck der objektiven Wahrheit, wenn das Brevier der Griechen (*ὡρολόγιον τὸ μέγα*) berichtet, „die Kirche habe die Lehre von der leiblichen Aufnahme (*τὴν εἰς οὐρανοὺς ἔνσωμον μετάστασιν*) der h. Gottesgebärerin in den Himmel durch die Ueberlieferung der Väter (*ἐκ παραδόσεων πατρικῶν*) überkommen“[2]).

Ein arabisches Kalendarium, von Seldenus veröffentlicht, weiß sich in Gemeinschaft mit allen Kirchen des Ostens und Westens, wenn es am 15. August sagt: In eodem celebratur Ascensus corporis Dominae juxta disciplinam Syrorum et Francorum et Armeniorum et Romanorum, quibus est ejusdem etiam planctus[3]).

In erwünschter Klarheit und Kürze verzeichnet das heutige Kalendarium der unirten Kopten: Assumptio corporis B. V. M. in coelum[4]).

---

[1]) Cfr. Dublin. Rev. 1870, II. pg. 405, not.

[2]) Vgl. diese Zeitschrift 1878, S. 213. Im Horologion heißt es unter Anderm unter der Rubrik *περὶ τῆς ὑψώσεως τῆς παναγίας*, vor der Non also: „*Εἶτα τῷ τάφῳ προσελθόντες καὶ μὴ εὑρόντες τὸ πανάγιον αὐτῆς σῶμα ἐπείσθησαν ἀληθῶς, ὅτι σύσσωμος ζῶσα τριήμερος ὡς ὁ Υἱὸς αὐτῆς ἐκ νεκρῶν ἀναστᾶσα καὶ μεταστᾶσα εἰς οὐρανοὺς μετέστηκεν, σὺν Χριστῷ βασιλεύουσα εἰς τοὺς αἰῶνας τῶν αἰώνων. ἀμήν*“ (Edit. Venet. an. 1875, pg. 105; edit. Roman. an. 1876. pg. 90). Eine Sammlung von Stellen über die leibliche Aufnahme nahme Maria's aus der griechischen Liturgie findet sich in der Schrift: De corporea assumptione B. Mariae Deiparae testimonia liturgica Graecorum selecta a Jos. Cozza-Luzi. Romae, Typ. Salviucci, 1869.

[3]) Vgl. Binterim, Denkwürdigkeiten, V, 1. S. 429.

[4]) S. diese Zeitschrift 1880, I, S. 185.

Den Schlußstein dieses Bekenntnisses der morgenländischen Kirchen möge ein werthvolles Zeugniß bilden, welches aus dem Schooß der armenischen Kirche hervorging. Im Jahre 1342 versammelte der Patriarch der Armenier, Mekhitar, ein Concil, welches den wahren Glauben der Armenier verschiedenen Angriffen gegenüber, die ihnen von Benedikt XII. zur Rechtfertigung zugesandt waren, bekunden sollte. In dem 30. Artikel also, in welchem sie die Himmelfahrt Christi in seiner menschlichen Natur bekennen im Gegensatz zu dem Irrthum, den man ihnen vorgeworfen, als sei die Himmelfahrt ein Beweis, daß die menschliche Natur in Christo aufgehört habe, fügt das Concil aus freien Stücken bei: Sciendum est, quod Ecclesia Armenorum credit et tenet, quod sancta Dei Genitrix virtute Christi assumpta fuit in coelum cum corpore[1]).

Schluß.

Nachdem wir so die Ueberlieferung nach Inhalt und Form einigermaßen kennen gelernt, bliebe uns noch die Betrachtung übrig, welches Ansehen diese Ueberlieferung in der katholischen Kirche genieße. Im engen Zusammenhange hiermit steht eine andere Frage, was sich eigentlich als Gegenstand der Tradition darstelle, das Fehlen des h. Leibes im Grabe oder die Aufnahme desselben in den Himmel — mit anderen Worten, ist der Gegenstand der Tradition eine blos historisch beglaubigte oder eine göttlich geoffenbarte Thatsache?

In Beantwortung der ersten Frage geht Catharinus offenbar zu weit, wenn er unser Geheimniß für einen Glaubenssatz hält[2]). Die allgemeine Ansicht der Theologen können wir in den Worten des P. Suarez zusammenfassen: Sententiam assumptionis Virginis in corpore et anima in coelum non esse de fide; quia neque est ab Ecclesia definita, neque est testimonium scripturae, aut sufficiens traditio, quae infallibilem faciat fidem: tamen summae temeritatis reus crederetur, qui tam piam religiosamque sententiam hodie impugnaret. Dieser nega-

---

[1]) Martène, Veterum scriptorum et monumentorum nova collectio, tom. VII, pg. 250.

[2]) Cfr. Bened XIV. de festis; Summa aurea III, 1467.

tiven Note gegenüber ist es nun unsere Aufgabe, unter den verschiedenen positiven Graden einer frommen und religiösen Lehrmeinung jenen anzuzeigen, in dem unser Gegenstand in der Tradition auftritt und den es von der Tradition empfängt.

Wenn wir uns an die kirchlichen Gebete erinnern, wie wir sie im Missale Gothicum und im Sacramentarium Gregorianum und besonders hier die berühmte oratio „Veneranda“ kennen lernten, so müssen wir sagen, diese ersten liturgischen Zeugnisse könnten für einen Glaubenssatz kaum günstiger stehen. Die oratio „Veneranda“ ging in die meisten Missalien, über und verschwand erst mit der Einführung des neuen römischen Meßbuches. Mag immer in unserer heutigen Liturgie diese Oration — die, wie es scheint, in der Litanei vor der Stationsfeier angewandt wurde[1]) — fehlen, das liturgische Zeugniß der Kirche fiel nicht zugleich mit. Dies scheinen sowohl unsere heutige Fest-Sekrete verglichen mit der Sekrete der Vigilie als auch einzelne Lektionen innerhalb der Oktav anzudeuten. Bezüglich der letztern bemerkt Cardinal Baronius mit Recht: Dei Ecclesia propensior in eam partem videtur, ut una cum corpore assumpta sit in coelum. Nam in hujus diei celebritate illas Ss. PP. homilias legendas tradit, quibus ea de assumptione affirmantur[2]). Ist nun auch die einfache Aufnahme dieses so verstandenen Geheimnisses in das öffentliche Leben der Kirche, in ihre Liturgie, noch keine Definition, so gewinnt diese Verwerthung dadurch wiederum an Bedeutung, daß wir dieselbe vom 6. Jahrhundert an nachweisen können. Das liturgische Beweismoment wird hierdurch zu einer öffentlichen, amtlichen Beglaubigung für das Alter dieser Tradition. Ist es aber denkbar, daß im 6. Jahrhundert dieses Geheimniß so in das liturgische Leben der Kirche verwebt worden wäre, wenn nicht die berechtigte und beglaubigte Ueberzeugung einer apostolischen Tradition vorhanden war?

Die Kraft dieses öffentlichen Zeugnisses der Kirche, sei es als Beweis für die Thatsache des Geheimnisses oder als Beweis für die apostolische Ueberlieferung, wird aber in keiner Weise durch die erwähnten Zweifel in den Martyrologien verringert. Dieses ergibt

---

[1]) Migne Lat. 78; cfr. Not. ad Sacrament. Gregor.

[2]) Annales I. pg. 324. (edit. Theiner).

sich aus dem Charakter dieser Schriften. Ihrem Ursprunge nach waren sie rein privater Natur, stellten somit in dieser Hinsicht zunächst nur die Meinung ihres Verfassers dar. Doch auch wegen ihrer Verwendung beim Chorgebet darf ihnen kein officieller Charakter zugewiesen werden. Es geht dieses aus den mannigfachen, theils ganz verschiedenen Martyrologien, theils selbständig abgeänderten Auflagen desselben Martyrologiums hervor, sowie besonders daraus, daß zu verschiedenen Zeiten verschiedene Ansichten darin zum Ausdruck kamen. Wir haben uns das Ansehen dieser Martyrologien vorzustellen, wie das des Homiliarius, den Karl der Große zusammenstellen und den Klöstern und Stiftern zur größeren Erbauung anbieten ließ.

Indessen einen Einfluß hat dieser allenthalben geduldete, wenn auch nur private Zweifel, auf den Werth des obigen, öffentlichen Zeugnisses der Kirche. Er schließt offenbar die Berechtigung aus, in dem obigen Zeugniß der Kirche irgendwie eine Kundgebung der Ueberzeugung finden zu wollen, daß die Thatsache der leiblichen Aufnahme in den Himmel geglaubt und die apostolische Ueberlieferung derselben festgehalten werden müsse, mit andern Worten, daß unser Geheimniß in Wahrheit schon ein Glaubenssatz sei. Hierfür mangelt es eben an der vollgenügenden Ueberlieferung, von der Suarez redet (sufficiens traditio, quae infallibilem faciat fidem).

Aber auch hier würde man andererseits zu weit gehen, wollte man aus diesem Zugeständniß schließen, die Kirche habe damit zugleich stillschweigend erklärt, daß sowohl die leibliche Aufnahme selbst als auch die apostolische Ueberlieferung derselben unerweisbar sei und beide mit Recht bezweifelt werden dürfen. Dies zu beurtheilen, werden wir vor das Zeugniß der einzelnen Väter, Kirchenlehrer und Kirchenschriftsteller gestellt, wie sie als Träger der unser Geheimniß betreffenden Ueberzeugung vor uns auftraten und in ihrer Gesammtheit den Ausdruck der lehrenden Kirche wiedergaben. Nach der gewonnenen Kenntniß über den ganzen Inhalt und den Verlauf der Tradition glauben wir mit Recht sagen zu müssen, daß das Geheimniß der Aufnahme des hl. Leibes als Gegenstand einer eigentlichen apostolischen Ueberlieferung angesehen wurde. Wir können das Ergebniß unserer Untersuchung in folgende Punkte zusammenfassen: 1) Zu allen Zeiten gab es in der Kirche Gottes Männer, welche die Aufnahme des Leibes der allerseligsten Jung-

frau Maria als verbürgte Thatsache mit Wärme erfaßten, freudig glaubten, mit Abscheu sich vom Gegentheil abwandten. 2) Als heilige, ehrwürdige, von den Vätern überkommene Ueberlieferung hat sich dieser Glaube gegen wiederholte Angriffe, die sowohl die Thatsache selbst als auch vor Allem die Rechtmäßigkeit der Tradition betrafen, behauptet. 3) Von jeher wurde dieses Geheimniß als der eigentliche Kern des Festes der Himmelfahrt Maria's betrachtet, (angefochten und vertheidigt). 4) Zu allen Zeiten fand der Gegenstand dieser Ueberlieferung in den öffentlichen Gebeten der Kirche einen mehr oder weniger klaren Ausdruck. Sonach können wir nicht zweifeln, daß es sich um eine legitime, von den Aposteln herrührende Tradition handle. Steht aber dieses fest, dann können wir weiter folgern, daß unser Geheimniß eine geoffenbarte Wahrheit sei, weil es nur als solche Gegenstand einer legitimen apostolischen Tradition werden konnte. Ganz richtig bemerken die oben erwähnten Concilseingaben: Hoc autem factum, quod sc. hominis corpus ante extremum judicii diem in coelis vivat, neque sensibus neque humana auctoritate testificari potest; quamvis enim Scriptura dicat Enoch et Eliam raptos esse in coelum, inferri non potest, ad intuitivam Dei visionem admissos esse. Nisi igitur firmissima Ecclesiae fides quoad corporis Beatae Virginis assumptionem dici velit levis nimis credulitas, quod vel cogitare impium est, procul dubio eam a traditione divino-apostolica i. e. a revelatione ortum habere firmissime tenendum. Quod gloriosum quidem facinus divo Evangelistae Joanni, qui post B. V. dormitionem obiit, revelatum esse potuit[1]).

[1]) Cfr. Martin, Conc. Vat. documentorum collectio (oben S. 596, Note 1). Bei der gänzlichen historischen Unsicherheit über das Todesjahr und Alter der allerseligsten Jungfrau läßt sich nichts Entscheidendes dafür sagen, daß nur der h. Johannes sie überlebt habe; im Gegentheil läßt sich von dieser Seite her einem historischen Kern aller Apokryphen, wonach alle oder mehrere Apostel Zeugen waren, nichts anhaben. — Dr. Arnaldi (Super transitu B. M. V., Genuae 1879, ap. Montaldum, vol. I) vertheidigt neuerdings mit etwas sonderbaren Argumenten die Ansicht, die heil. Jungfrau sei thatsächlich nicht gestorben.

Die Weissagung des Propheten Isaias (11, 6—8) vom messianischen Friedensreich.

Von Canonikus Joseph Zingerle.



Zu den schwierigsten und in alter wie in neuer Zeit auf die mannigfaltigste Weise ausgelegten Stellen des alten Testamentes gehören die prophetischen Schilderungen des messianischen Friedens, und unter diesen insbesondere die bekannte Stelle Is. 11, 6—8. Es liegt auf der Hand, daß es nicht gleichgiltig ist, ob man solche Prophetien mit allgemeinen und unbestimmten Redensarten paraphrasirt, oder in wohlbegründeter, klarer und bestimmter Weise ihren Inhalt darzulegen sucht. Denn es handelt sich gerade bei derartigen Weissagungen für gar viele um die einfache Beantwortung der Frage, ob das prophetische Wort Ausdruck eines Phantasiegebildes oder unfehlbarer, höherer Eingebung sei.

Bezüglich unserer Stelle sind es hauptsächlich zwei Fragen, um welche die verschiedenen Ansichten der Ausleger sich drehen, — die Frage nach dem „Wann" und nach dem „Wie" der Erfüllung. Beide Fragen hängen auf das engste miteinander zusammen und wir glauben zur Beantwortung derselben einen kleinen Beitrag zu liefern, wenn wir hauptsächlich die Einrahmung, in welcher die Stelle sich findet, etwas genauer, als es zu geschehen pflegt, in's Auge fassen.

Beachten wir das Verhältniß unserer Stelle zu den unmittelbar vorausgehenden Versen, so ist es klar, daß der messianische Friede im engsten Zusammenhange gedacht ist mit den messianischen Gerichten. Daß der Prophet auch die messianischen Gerichte der

Endzeit mit im Auge hat, ergibt sich deutlich aus V. 4 β verglichen mit 2. Theff. 2, 8. Aber auch ganz abgesehen von dieser neutest. Stelle kann man aus den Worten des Propheten die Folgerung ziehen: Wenn messianischer Friede und messianische Gerichte in so engem Zusammenhange stehen, so wird jedenfalls die ganze Fülle des mess. Friedens erst dann eintreten, wenn auch die mess. Gerichte ihren Schluß- und Höhepunkt erreicht haben. Es ist dies ein sensus consequens, gegen den auch der gewiegteste Exeget nicht viel wird einwenden können. Dieser Schluß ist aber um so berechtigter, da bei den Propheten überhaupt und bei Isaias insbesondere die Schilderungen messianischen Glückes, — dessen Mittelpunkt ja der mess. Friede ist, — in engste Beziehung gesetzt werden zu eschatologischen Zuständen und Ereignissen. Für unsern Zweck ist von besonderm Belang Is. 65, 17 ff. Man mag die Worte (v. 17): Ego creo coelos novos et terram novam immerhin auf die Neugestaltung der Dinge mitbeziehen, die in Folge der ersten Ankunft des Messias sich vollzog, — dem vollen Inhalt derselben wird erst dann sein Recht geschehen, wenn sich erfüllt hat, was ungefähr mit denselben Worten wieder am Schlusse der Apokalypse verkündet wird (21, 1 ff. vgl. 2. Petr. 3, 13). Auch Corn. a Lap. gibt dies zu[1]). Wird aber dies zugegeben, so ist es willkürlich, auf das Diesseits zu beschränken, was am Ende desselben Absatzes im auffallenden Einklang mit unserer Stelle gesagt wird (v. 25): Lupus et agnus pascentur simul, leo et bos comedent paleas: et serpenti pulvis panis ejus; non nocebunt etc.

Aus dem Gesagten ergibt sich, daß der Zusammenhang mit dem Vorhergehenden bedeutsame Winke ertheilt über das „Wann" der Erfüllung. Einen noch deutlicheren Fingerzeig gibt uns der Zusammenhang mit dem Nachfolgenden. Hier ist auch der Ausleger einer poetisch gehaltenen prophetischen Schrift einmal in der glücklichen Lage, an eine Causalpartikel sich anklammern zu können. Der Grund des geschilderten Friedens wird ausgedrückt durch die Worte: quia repleta est terra scientia Domini, sicut aquae maris operientes. Also die Gotteserkenntniß ist die Quelle

[1]) Nota hic, regnum Christi in Ecclesia vocari novum mundum.... Hoc autem regnum hic inchoatur, sed perficietur in resurrectione, quando coelum et terra vere et materialiter innovabuntur.

des geschilderten Friedens, und zwar eine Tiefe und Fülle der Gotteserkenntniß, welche der Wassermenge gleicht, die den Grund des Meeres bedeckt. Nun ist es aber von alten und neuen, katholischen und akatholischen Auslegern anerkannt und durch den klaren und constanten Sprachgebrauch der hl. Schrift außer Zweifel gesetzt, daß unter „Gotteserkenntniß" kein blos historisches und theoretisches Wissen von Gott verstanden wird, sondern ein Wissen, dem die ganze Beschaffenheit des Menschen entspricht, — wir könnten nach alttestamentlichem Sprachgebrauche etwa sagen, — ein Wissen, das mit der Furcht Gottes verbunden ist. Wenn also die Erde von dieser Gotteserkenntniß in dem angegebenen Maße überfluthet ist, dann ist die glückliche Zeit des Friedens gekommen, welchen der Prophet uns verheißt.

Aeltere Ausleger erinnern hier gerne an das vom Apostel gebrauchte Wort des Psalmisten: In omnem terram exivit sonus eorum, et in fines orbis terrae verba eorum. Man kann aber wohl mit Recht fragen, ob der Prophetie ihr volles Genüge geschehen sei, nachdem die Apostel den Befehl des Herrn erfüllt hatten: Euntes ergo docete omnes gentes . . . docentes eos servare omnia, quaecunque mandavi vobis. Oder ist seit den Zeiten der Apostel bis auf unsere Tage der Verheißung des Propheten ihr volles Recht geworden? Wird nach alledem, was wir über die Zukunft der diesseitigen Kirche wissen, eine Zeit kommen, wo die Gotteserkenntniß im angegebenen Sinne ein so allgemeines Gut sein wird, wie der Prophet es verkündigt?

Diese Erwägungen, zusammengehalten mit dem biblischen und kirchlichen Begriff der Gotteserkenntniß führen uns einen Schritt weiter. Dem Glauben im Diesseits entspricht das Schauen im Jenseits, — und wenn es anerkannter Maßen eine durchgreifende Eigenschaft prophetischer Erkenntniß und Darstellungsweise ist, der Entwicklung der Dinge von ihrem Anfang bis zu ihrer Vollendung wie im Fluge zu folgen, — und Anfang und Ende derselben in Eine Schilderung, in Ein Bild, — hie und da in ein charakteristisches Wort zusammenzufassen, sollte dem Propheten gerade hier, wo es sich um einen so wichtigen Faktor innerer und äußerer Entwickelung im Messiasreiche handelt, blos das erste Stadium enthüllt worden sein, ohne das zweite, und sollte er nur zufällig ein Wort gebraucht haben, das nach anderweitigem, biblischen und dogma-

tischen Sprachgebrauche eben beide Stadien in sich begreift? Es ist hier nicht der Ort, auf die Frage näher einzugehen, inwiefern der Begriff der Anschauung Gottes der Erkenntnißstufe des alten Testamentes eigne. Aber wollte man auch zugeben, daß der gesonderte Begriff der Anschauung Gottes im Jenseits — im Gegensatz zu der Gotteserkenntniß im Diesseits — den alttest. Schriften fremd gewesen, so würde daraus nicht folgen, daß der Prophet nicht einen „complexiven“ Ausdruck brauchen konnte, der neben der unvollkommenen Gotteserkenntniß des Diesseits auch die vollkommene des Jenseits in sich begreift.

Wir können uns nicht versagen, diesen Punkt durch Herbeiziehung einiger alt- und neutest. Stellen etwas näher zu beleuchten. Die neutestamentlichen Verheißungen ewiger Seligkeit gipfeln in der Verheißung vollkommener Gotteserkenntniß, — in der Aussicht auf die Anschauung Gottes. Aber auch da begegnen wir Sätzen, welche die dies- und jenseitige Gotteserkenntniß in Eines zusammenfassen, wie z. B. Joh. 17, 3: Haec est autem vita aeterna: ut cognoscant te solum Deum verum, et quem misisti, Jesum Christum[1]). Anderswo wird der Unterschied zwischen Glauben und Schauen deutlich hervorgehoben, aber doch auch wieder die Analogie und der Zusammenhang beider nicht außer Acht gelassen: Videmus nunc per speculum in aenigmate, tunc autem facie ad faciem. Nunc cognosco ex parte, tunc autem cognoscam, sicut et cognitus sum (1. Cor. 13, 12).

Es darf uns daher nicht befremden, wenn nicht blos an unserer Stelle, sondern auch in andern alttest. messianischen Verheißungen gerade auf die Gotteserkenntniß ein besonderes Gewicht gelegt wird, und zwar so, daß man schwerlich berechtigt ist, diese Verheißungen auf das Diesseits zu beschränken.

Im 86. Psalm[2]) steht die Verheißung neutest. Gotteserkenntniß im engsten Zusammenhang mit der Vorstellung von dem Buche des

[1]) Lessius, De summo bono L. 2, c. 4. bemerkt zu der Stelle: Quamvis ibi Dominus potissimum loquatur de cognitione per fidem . . . tamen etiam insinuatur ipsam vitam aeternam consistere in visione Dei, quia fidei respondet visio et cognitio imperfecta ducit ad perfectam.

[2]) V. 5: Memor ero Rahab et Babylonis scientium me. Anstatt memor ero steht im Hebr. das Hiphil: Commemorabo. Vgl. v. 6. Mag

Lebens, und der Psalmist schließt mit einer Glücksschilderung, welche sicher mehr dem himmlischen Jerusalem eignet als dem irdischen[1]). Und wie viel Licht fällt auf diese Verheißung, wenn man damit zusammenhält Ps. 35, v. 10 f. In Aussicht gestellt wird das in lumine tuo videbimus lumen — und unmittelbar daran schließt sich die Bitte: Praetende misericordiam tuam scientibus te et justitiam tuam his, qui recto sunt corde. Der enge Zusammenhang zwischen dem in der Gnade gegründeten und mit Herzensgeradheit verbundenen Wissen von Gott — und dem durch göttliches Licht möglich gemachten Schauen des göttlichen Lichtes kann in einer poetischen Schrift kaum klarer ausgesprochen werden.

In der ausführlichsten und gehobensten Schilderung messianischen Glückes, die bei Osee vorkommt (2, 18 ff. hebr. 2, 20 ff.), bilden den eigentlichen Mittelpunkt die Worte: Et scies, quia ego Dominus (hebr. „und du wirst Jehova erkennen"). Es stehen diese Worte im engsten Zusammenhang mit der Verheißung des neuen ewigen Bundes (sponsabo te mihi in sempiternum . . . et sponsabo te mihi in fide, et scies etc.), und was die vorausgehende und nachfolgende Glücks- und Friedensprophetie anlangt, — die mit der unsern auffallende Aehnlichkeit hat — mögen die Ausleger zusehen, wie sie mit dem bloßen Diesseits zurecht kommen.

In einer dem Zusammenhang wie dem Inhalte nach offenbar eschatologisch zu fassenden Weissagung sagt Joel: Et scietis, quia ego Dominus (3, 17 h. 4. 17). Wiewohl dies nicht ganz dasselbe ist mit Cognoscetis Dominum, so ergibt sich doch die große Aehnlichkeit beider Ausdrücke aus Jer. 24, 7, wo dieselben verbunden vorkommen: Et dabo eis cor, ut sciant me, quia ego sum Dominus.

---

man auch übersetzen: „Meine Vertrauten" od. dgl., so bleibt das Erkennen doch jedenfalls der Grundbegriff.

[1]) Bellarmin bemerkt zu diesem Verse, der im Hebr. viel nachdrücklicher lautet als in der Vulg.: Quamvis haec implenda sint reipsa in coelesti Jerusalem: tamen etiam in Ecclesia militante, qui sunt descripti cives in coelo, omnes sunt spe gaudentes; und die Inhaltsangabe des Ps. schließt er mit den Worten: Ecclesiae autem sive militanti sive triumphanti omnia conveniunt.

In mehrfacher Beziehung, namentlich was die Idee vom Gerichte, die Verheißung der Gotteserkenntniß und endlich auch den Wortlaut anbelangt, ist unserer Stelle parallel Hab. 2, 13 f.: Laborabunt enim populi in multo igne, et gentes in vacuum, et deficient. Quia replebitur terra, ut cognoscant gloriam Domini, quasi aquae operientes mare. Daß in v. 13 nicht blos von dem Gerichte über die Chaldäer die Rede sei, sondern von der Demüthigung aller dem Gottesreiche entgegenstehenden feindlichen Mächte, kann als ausgemacht gelten. Somit reicht auch die äußerste Perspektive von v. 14 über das Diesseits hinaus und über das Endgericht[1]).

Ob Jerem. 31, 34[2]) seine vollständige Erfüllung im Diesseits erhält, ist eine alte Streitfrage[3]). Wenn man sie ausschließlich auf das Diesseits bezieht, muß man sich jedenfalls mit einer Hyperbel behelfen, die hier allerdings durch den in den Worten liegenden Vergleich des alten und neuen Testamentes bedeutend abgeschwächt wird[4]). Im Wesentlichen aber bleibt die Hyperbel

---

[1]) Figueiro ad h. l.: Quamquam videbunt homines tempestatis hujus ultionem Domini sumptam de Babylone, olim videbunt alteram majorem sumptam de omnibus gentibus. . . . Et tunc erit labor eorum in vanum et in ignem. . . . Nos quidem libenter recipimus, ut intelligatur de Christo, cum in ultimo judicio reddet unicuique secundum opera sua. . . . Et tunc plene cognoscetur gloria Domini nostri Jesu Christi etc. — Delitzsch zu v. 14: „Das jada' ist weit mehr als blos äußere Anerkenntniß, es ist die tiefste Erfahrungserkenntniß (Os. 2, 22); die γνῶσις, die das Leben selbst ist (Joh. 17, 3), nicht der Anfangs-, sondern der Zielpunkt aller geistlichen Entwickelung".

[2]) Et non docebit ultra vir proximum suum et vir fratrem suum, dicens: Cognosce Dominum: omnes enim cognoscent me a minimo eorum usque ad maximum, ait Dominus; quia propitiabor iniquitati eorum et peccati eorum non memorabor amplius.

[3]) Vgl. Reinke, Meff. Weiß. Bd. 3. S. 548 f. — Figueiro, z. d. St.: Juxta D. Thomam hoc impletur in praesenti tempore, quantum ad hoc, quod non per philosophiae rationes et humanas inventiones in divinam veritatem venimus, nec etiam per Judaicas traditiones: sed in futuro ex toto complebitur, quando transacta visione speculari et aenigmatica succedet visio facie ad faciem. Potest etiam esse hyperbole significans legis Christianae atque novae claritatem et splendorem.

[4]) Vgl. die klare, diesbezügliche Auseinandersetzung bei Franzelin, De trad. et script. S. 99 f.

bestehen und Jedermann weiß, wie mißlich es ist, bei der Erklärung von Weissagungen mit der Annahme reiner Hyperbeln sich zu behelfen. Ich sage reiner Hyperbeln. Denn man kann in unserm Falle und zur Erklärung gar vieler anderer prophetischer Stellen den ganz unverfänglichen Canon aufstellen, daß in der Weissagung manches hyperbolisch gesagt ist von den ersten Stadien der Erfüllung, was ohne jede Hyperbel seine volle Geltung hat von den letzten und höchsten Stadien der Entwickelung. Man möge diese scheinbare Abschweifung verzeihen, da gerade im Gebiete der Prophetie das Zusammenlesen und Ineinsschauen verschiedener Stellen und das Ansammeln der Lichtstrahlen auf Einen Punkt oft das einzige Mittel ist, um zur nöthigen Klarheit zu gelangen. Aus dem Gesagten aber dürfte sich ergeben, daß eine Mitbeziehung unserer Stelle auf das Jenseits durch den Zusammenhang mit dem Nachfolgenden jedenfalls gerechtfertigt ist, mögen auch die älteren katholischen Exegeten bei Erklärung unserer Prophetie diesseitige Zustände fast ausschließlich im Auge haben.

Es fragt sich nun, ob dieser Zusammenhang auch über das „Wie" der Erfüllung, — beziehungsweise über die eigentliche oder bildliche Auffassung und Erklärung unserer Stelle, — Andeutungen enthält.

Im Vorhergehenden wird uns vor Augen geführt die Demüthigung der assyrischen Weltmacht als Repräsentantin der dem Gottesreiche entgegenstehenden Mächte überhaupt, — das Entsprossen des Messias aus der Familie David zur Zeit ihrer tiefsten Erniedrigung, — des Messias ganz einzigartiges Verhältniß zum Geiste Jehova's und seine Ausrüstung mit der Fülle der Geistesgaben, — seine unverbrüchliche Treue und sein untrügliches Wissen, — seine unbestechliche Gerechtigkeit und seine Macht, der nichts widerstehen kann. Dann folgt unsere Friedensschilderung, und als Hauptursache des Friedens wird eine Gotteserkenntniß in Aussicht gestellt, die dem Gesagten gemäß schwerlich blos den Glauben in sich begreift, sondern auch das Schauen Gottes im Jenseits. Welcher Reichthum heilsgeschichtlicher und dogmatischer Wahrheiten wird hier (die eigentliche Fassung unserer Stelle als richtig vorausgesetzt) gleichsam als Rahmen verwendet für ein allerdings liebliches Bild, das aber zur Großartigkeit des Rahmens in auffallendem Mißverhältniß steht. Hieronymus sagt bei Erklärung unserer

Stelle: Sed et hoc eos (sc. Judaeos et Judaizantes), interrogemus, quid **dignum sit domini majestate**, ut lupus et agnus pascantur simul etc. Wir haben diesem Argument nur eine etwas andere Wendung gegeben, indem wir auf den Zusammenhang aufmerksam machten, in welchem die Stelle vorkommt. Was an sich Gottes unwürdig scheint, erscheint um so unwürdiger in solchem Zusammenhange. Und in der That ist es Aufgabe des Exegeten, ebensosehr für die Würde, wie für die Wahrheit des prophetischen Wortes einzustehen.

Doch gibt uns der Prophet einen noch deutlicheren Wink durch die Worte, die den Uebergang bilden von der Friedensschilderung zur Angabe des Grundes: Non nocebunt et non occident in monte sancto meo: quia etc. Dem vorurtheilsfreien Leser scheint es beinahe selbstverständlich, daß das Subjekt dieses Satzes im Wesentlichen nicht verschieden sei von dem Hauptsubjekte der vorausgehenden Verse. Dies wird auch chiliastischerseits dadurch zugestanden, daß man beweisen will, (wenigstens grammatikalisches) Subjekt dieses Satzes seien die Thiere, von denen bisher hauptsächtich die Rede war. Wäre dies der Fall, so wäre das Mißverhältniß zwischen der ersten und zweiten Hälfte dieses Verses (v. 9) ein wahrhaft in die Augen springendes. Es ist aber außerdem Folgendes zu bemerken. Dem lateinischen Ausdruck „nocebunt" entspricht das hebr. Wort jareʿû, das an mehr als sechzig Stellen vorkommt nnd von Thieren **niemals** gebraucht wird[1]). Dies erkannte wohl auch der griechische und syrische Uebersetzer, wenn der eine das Wort mit *κακοποιήσουσιν* wiedergibt, der andere mit nab'eschûn. Allzu gewagt ist es, einen Schluß zu ziehen von dem Adjektivum auf das Verbum in dieser bestimmten Form (Hiphil), da der Sprachgebrauch des Verbum — wie gesagt — durch so viele Stellen gesichert ist[2]). Da offenbar dem Texte Gewalt angethan würde, wenn man für das folgende Satzglied Non occident ein anderes Subjekt heischte, als dasjenige, das im vorhergehenden Verbum schon enthalten ist, so läge die Sache ziemlich klar, wenn das dem occident entsprechende hebr. Zeitwort über-

---

[1]) Js. 65, 25 kann hier nicht als Instanz gelten.

[2]) Wir sagen wohl auch im Deutschen: „ein böses Thier", — aber nicht: „dieses Thier hat böse gehandelt, oder mir Böses gethan".

haupt nur von Menschen und persönlichen Wesen gebraucht würde. Der Sprachgebrauch ist aber wieder so konstant, daß man auf eine verschwindend kleine Anzahl von Stellen sich berufen muß, um überhaupt zu beweisen, daß hischchît auch von Thieren gesagt werde. Endlich ist es gewiß kein Zufall, daß beide Worte verbunden nur noch bei Isaias vorkommen und zwar am Eingange des ersten Hauptabschnittes unseres Buches, der durch Cap. 11—12 abgeschlossen wird. Es stehen daselbst unsere Worte ohne Negation, um das alte verdorbene Israel zu charakterisiren, so wie sie an unserer Stelle mit der Negation stehen, um das zukünftige erneuerte Israel zu schildern, und es ist kaum gewagt, eine engere Beziehung anzunehmen zwischen unserer Stelle und der eben angezogenen (1, 3 f.): Israel me non cognovit (lo'jada') Vae semini nequam (zära' m're'îm) filiis sceleratis (banîm maschchîthîm). Kann es daher als unzweifelhaft gelten, daß 9a nicht von Thieren die Rede sei, so ist es gewiß mehr als wahrscheinlich, daß auch in den vorhergehenden Versen bildlich zu verstehen sei, was von den Thieren gesagt wird.

Wenn man die Stelle selbst unbefangen liest, so kann man sich für's Erste des Eindruckes nicht erwehren, daß der Prophet von Dingen redet, die sich thatsächlich ereignen werden, nicht von solchen, die sich unter gegebenen Bedingungen etwa ganz oder theilweise ereignen könnten oder sollten. Ich sage, ganz oder theilweise. Denn der andere Eindruck, den wir empfangen, ist der, daß die Stelle, im eigentlichen oder bildlichen Sinne gefaßt, jedenfalls einen vollkommenen Frieden verheißt, einen Frieden, der sich auf die heterogensten Elemente erstreckt und durch nichts mehr gestört wird.

Da ist es nun klar, daß die Ausleger, welche den Sinn der Stelle auf das Diesseits beschränken, einigermaßen in's Gedränge kommen. Daß die Stelle, im eigentlichen Sinne gefaßt, im Diesseits nicht ihre volle Bewahrheitung finde, liegt außer Zweifel. Man hat zwar schon in alter Zeit auf gewisse Vorkommnisse im Leben der Martyrer hingewiesen, aber Corn. a Lap. hat das Unzureichende und Inkongruente einer solchen Erfüllung hinlänglich dargethan. Die Gründe, die er anführt und namentlich der zweite (quia dicit, hoc universaliter futurum) lassen sich auch denjenigen entgegenhalten, die in neuerer Zeit mehr auf außerordentliche Vorkommnisse im Gebiete der Mystik sich berufen.

Aber auch wenn man die Stelle im uneigentlichen Sinne faßt, und blos auf die streitende Kirche bezieht, so wird man schwerlich sagen können, daß Weissagung und Erfüllung sich vollkommen decken.

Daher haben neuere Ausleger bei Erklärung unserer Stelle wieder eschatologische Momente hereingezogen, dabei sich aber mehr an den eigentlichen als an den bildlichen Sinn der Worte gehalten. Bei solcher Beziehung und Erklärung der Stelle wird es dem Ausleger ungemein schwer von chiliastischer Vorstellungs- und Ausdrucksweise sich frei zu erhalten, soferne er von dem Ende der Zeiten überhaupt redet. Unterscheidet man aber die wirkliche Endzeit von der chiliastischen Zwischenperiode, so tauchen neue Schwierigkeiten auf, denen man vielleicht eben durch eine allgemeine, unbestimmte Ausdrucksweise aus dem Wege zu gehen suchte. Zu diesen Schwierigkeiten gehört namentlich die Frage über den Fortbestand der Thierwelt auf der verklärten Erde. Sofern man denselben auch aus unserer Stelle zu beweisen suchte, scheint man einen Umstand übersehen zu haben, der von einigem Belange ist. Man denkt sich nämlich diesen Fortbestand der Thiere als einen solchen, wo sie der Nahrung nicht mehr bedürfen. Und doch ist in unserer so wie in der Parallelstelle 65, 25 vom Fressen der Thiere so nachdrücklich die Rede, daß die Consequenz offenbar fordert, auch das Fressen im eigentlichen Sinne zu verstehen, wenn man annimmt, daß von wirklichen Thieren die Rede sei.

Aus dem Gesagten ergibt sich, daß auch die Stelle auf sich selbst angesehen über das Diesseits hinausweist und daß man — die Stelle jenseitig gefaßt — in bedeutende Schwierigkeiten sich verwickelt, wenn man die eigentliche Bedeutung der Worte festhält. Es kann uns nicht in den Sinn kommen, hier alles das zu wiederholen, was über die Berechtigung der bildlichen Auffassung von jeher gesagt worden ist. Es genügt zu bemerken, daß im Allgemeinen die Gründe, welche für die bildliche diesseitige Auffassung geltend gemacht wurden, nicht geringere Kraft und Geltung haben, wenn man die Stelle auch auf das Jenseits bezieht. Besonderes Gewicht legen wir darauf, daß wir hier offenbar Eine von denjenigen Stellen vor uns haben, wo der Prophet — Zukünftiges schildernd — auf Vergangenes zurückblickt. Daß solche Stellen meist bildlich zu erklären sind, ist eine aus unzähligen prophetischen Stellen abstrahirte und von den gediegensten Auslegern aufgestellte

und in Anwendung gebrachte Regel. Das Paradies, auf welches hier Isaias zurückblickt, ist ja auch Cap. 51, 3 Vorbild der vollendetsten neutestamentlichen Seligkeit. Und um nur noch einen speziellen Punkt zu berühren, so dürfte man mit größerer Aufmerksamkeit, als es zu geschehen pflegt, andere messianische Glücks- und Friedensverheißungen (z. B. Is. 35, 9; 65, 20) mit der unsrigen vergleichen, um sich zu überzeugen, wie schwer man ohne bildliche Erklärung solche Weissagungen in Einklang bringt.

Wir haben im bisherigen, wie wir glauben, hinreichend dargethan, daß die Schlußbeziehung unserer Prophetie auf das Jenseits exegetisch zulässig sei, und einen Beitrag geliefert zur Befestigung der bei den alten Theologen herrschenden Ansicht, daß man unsere Stelle bildlich zu verstehen habe. Beides zugleich angenommen, — die bildliche Ausdrucksweise von v. 6—8 und die Mitbeziehung der Stelle auf das Jenseits und auf eschatologische Zustände — ist man weder zur Annahme von (reinen) Hyperbeln genöthigt, noch zu ganz oder halb chiliastischen Ansichten gedrängt, noch zu der heiklen Frage veranlaßt, wie es nach Umwandlung der Welt mit dem Fortbestand der Thiere sich verhalten werde. Auch hat diese Auslegung den Vortheil vollständiger Consequenz für sich. Es sei dies Jenen gegenüber bemerkt, welche die Stelle auf das Diesseits bildlich beziehen, bei der Mitbeziehung auf das Jenseits aber etwas verschämt thun, und Fragen aufwerfen, welche nur dann berechtigt sind, wenn man an der bildlichen Auffassung nicht strenge festhält.

Daß die gegebene Erklärung keine bedenkliche Neuerung enthält, geht einerseits daraus hervor, daß die bildliche Auffassung der Stelle bei den katholischen Auslegern die gewöhnliche ist, — und andererseits daraus, daß die Mitbeziehung auf das Jenseits auf den allgemeinen Canon sich gründet: Hae prophetiae et promissiones (nämlich die messianischen Glücksverheißungen) incipiunt impleri in Ecclesia praesenti, sed perfecte implebuntur in Ecclesia coelesti (Corn. a Lap., Canones etc., Can. 9).

Wir schließen mit der Bemerkung, daß in die Erklärung unserer Stelle dadurch viele Verwirrung gekommen, daß man sich bei der bildlichen Erklärung viel zu sehr in's Einzelne eingelassen, — und daß manche Ausleger sich an das Dilemma gehalten zu haben scheinen: Entweder eigentlich und chiliastisch, oder uneigentlich und — blos diesseitig.

Der Spiritismus und das Christenthum.

Von Prof. J. Wieser S. J.

I.

Der sogenannte Spiritismus, d. h. das methodische Experimentiren, um gewisse seltsame Erscheinungen zu erzielen und sich mit den abgeschiedenen Geistern, die man als deren Ursache ansieht, in Verkehr zu setzen, hat in unsern Tagen eine solche Bedeutung erlangt, daß manche hervorragende Vertreter der Wissenschaft keinen Anstand nahmen, ihm die Dignität einer wissenschaftlichen Frage beizumessen. Im Allgemeinen hegen zwar die Gelehrten, namentlich die Naturforscher, aus leicht begreiflichen Gründen eine gewisse Scheu, mit der Untersuchung der spiritistischen Phänomene sich näher zu befassen; aber gerade der Umstand, daß ungeachtet der allgemeinen Voreingenommenheit und ungeachtet der Gefahr für ihre wissenschaftliche Reputation doch einzelne Philosophen und Naturforscher sich veranlaßt finden konnten, dem Spiritismus ihre Aufmerksamkeit zuzuwenden, beweist zur Genüge, daß wir in demselben etwas mehr als eine rasch aufsteigende und wieder hinsinkende Seifenblase vor uns haben, und darum es nicht für überflüssig erachten dürfen, uns ein bestimmtes Urtheil darüber zu bilden. In einem gewissen, freilich sehr beschränkten Sinne kann man meines Erachtens unbedenklich sagen, daß der Spiritismus als eine wissenschaftliche Frage betrachtet werden müsse. Ist es nämlich Aufgabe der Wissenschaft, alle Erscheinungen in den Kreis ihrer Untersuchung zu ziehen, so können die spiritistischen Phänomene, nachdem sie 20 Jahre hindurch vor so vielen zum Theil

sehr fähigen und gebildeten Augenzeugen sich wiederholten, sicherlich Anspruch darauf erheben, daß die Wissenschaft sie nicht unbeachtet zurückweise. Hält man die außerordentlichen Thatsachen, welche die Spiritisten berichten, für wahr, so hat man einen genügenden Erklärungsgrund zu suchen und eventuell die hergebrachten naturwissenschaftlichen Dogmen und publicistischen Schlagwörter auf ihre Richtigkeit zu prüfen; hält man sie für falsch, so ist wenigstens der Nachweis zu liefern, daß man aus guten Gründen so viele Zeugen aus den erlesensten Kreisen der Selbsttäuschung oder Lüge zeiht und nicht etwa blos einer vorgefaßten Meinung oder herrschenden Theorie zu Liebe unbequemen Erscheinungen aus dem Wege gehen und durch ebenso vornehmes als willkürliches Leugnen seine Wissenschaftlichkeit documentiren will. Man kann auch im schlimmsten Falle wenigstens das Vorhandensein einer spiritistischen Epidemie nicht in Abrede stellen, und wenn man bedenkt, welche Ausdehnung dieselbe gewonnen, welche Kreise sie beherrscht, wie lange sie schon sich behauptet, so kann man nicht zweifeln, daß sie ein bedeutendes anthropologisches und culturgeschichtliches Interesse bietet, folglich auch ein Objekt der wissenschaftlichen Untersuchung bildet, mag man nun die Opfer derselben entweder der Strafrechtspflege oder der Psychiatrie oder abwechselnd beiden überantworten zu müssen glauben.

Vor allen hat der Theologe Ursache, die spiritistische Bewegung aufmerksam zu verfolgen und einer verständigen Beurtheilung zu unterziehen, nicht etwa wegen der Neuheit der spiritistischen Erscheinungen, denn sie sind in der That nicht neu, sondern wegen der Ansprüche, welche der bereits zu einer religiösen Sekte sich ausgestaltende Wahn dem Christenthum gegenüber erhebt. Im Hinblicke auf diese Ansprüche halten wir dafür, daß insbesondere der Apologetik eine nicht unbedeutende Aufgabe erwachsen dürfte. Der apologetische Gesichtspunkt ist es denn auch, den wir in dieser Abhandlung vorzüglich berücksichtigen wollen, indem wir das Verhältniß der neuen Bewegung zum Christenthum in's Auge fassen. Um aber eine sichere Basis zu gewinnen, müssen wir vorerst die Thatsachen uns vergegenwärtigen und ihre wahre Ursache zu bestimmen suchen; ferner den innern Gehalt des Spiritismus in wissenschaftlicher, religiöser und sittlicher Hinsicht, kurz seine ganze Bedeutung für das Culturleben der Menschheit absolut genommen

in Betracht ziehen; dann erst wird es uns möglich sein, seine Beziehungen zu Christenthum und Kirche in das rechte Licht zu setzen.

Ursprung und Verbreitung des modernen Spiritismus.

Die ursprüngliche Heimat des modernen Spiritismus ist, wie bekannt, Nordamerika. Durch die trostlose Oede des überhandnehmenden Materialismus und die Ohnmacht des immer mehr sich zersplitternden Sektenwesens ward ihm der Weg bereitet. Als die Zeit seiner Entstehung bezeichnet man gewöhnlich das Jahr 1848; die ersten Ansätze reichen aber viel weiter zurück. Der Spiritismus Amerika's bildet von seiner innern, geistigen Seite betrachtet nur eine neue Phase jener auf Sprengung des Kirchenwesens abzielenden pseudo-mystischen Richtung, die im Schwedenborgianismus und im Quäckerthum, bes. im Zweige der Zitterer oder Shakers, zum Theil auch im Methodismus schon früher vertreten war. Auch die äußeren Experimente der Spiritisten hatten im Mesmerismus einen Vorläufer. So wird es erklärlich, daß im Jahre 1848 die Kunde von Klopfgeistern, die ja schon früher unzählige Male und an den verschiedensten Orten aufgetaucht war, eine solche Sensation hervorrufen konnte. Wie Pilze nach einem Regenwetter schossen die mannigfaltigsten Formen des Aberglaubens, Mantik, Magie, Astrologie u. s. w. auf einmal massenhaft empor. Man hielt Sitzungen, um Zeuge seltsamer Phänomene zu sein, welche durch die Anwesenheit gewisser nervöser Personen („Medien") bedingt waren und als Geistermanifestationen angesehen wurden. Bald wandte nicht blos die Neugierde, sondern auch die wissenschaftliche Forschung den neuen Erscheinungen ihre Aufmerksamkeit zu; es bildeten sich zahlreiche Staatsassociationen und Gesellschaften, welche die Untersuchung der spiritischen Thatsachen sich zur Aufgabe machten und Männer von bedeutendem Namen, wie John Worth Edmonds, Oberrichter des höchsten Gerichtshofes von New-York, Mapes und Hare, Professoren der Chemie, Robert Dale Owen, ehemaliges Congreßmitglied und amerikanischer Gesandter in Neapel nebst verschiedenen Andern zeigten sich offen als entschiedene Anhänger und Vertheidiger des Spiritismus oder Spiritualismus[1]), der in kürzester Zeit eine üppig wuchernde Literatur hervorrief.

[1]) Für den in Amerika und England üblichen Namen „Spiritualismus" substituirte man in Frankreich u. Deutschland den Ausdruck „Spiritismus".

Von Amerika verbreitete sich der Spiritismus nach Europa und in verschiedene Colonien anderer Welttheile. Zu den vorzüglichsten Beförderern in Europa gehören nebst dem Schotten Daniel Home, der durch seine „mediumistische" Begabung so großes Aufsehen erregte, der Physiker William Crookes und der Zoologe Alfred Russel Wallace in England, Baron v. Güldenstubbe und der Pädagoge Hippolyt Rivail (pseudonym Allan Kardec) in Frankreich, der russische Staatsrath Aksakof in Deutschland. Hier fand jedoch die spiritistische Bewegung im Allgemeinen wenig Anklang, bis im J. 1878 der Leipziger Astrophysiker Zöllner mit dem amerikanischen Medium Dr. Slade in Gegenwart seiner Freunde, den Professoren Fechner, Weber und Scheibner zwölf Sitzungen hielt, deren Ergebnisse er als überzeugter Anhänger des Spiritismus in seinen „Wissenschaftlichen Abhandlungen" veröffentlichte. Wie in Amerika haben auch in Europa mehrere Vereine, die theils einen allgemein wissenschaftlichen Zweck verfolgen, theils nur in dieser Absicht sich bildeten, die spiritistischen Phänomene zum Gegenstande ihrer Forschung gemacht, so z. B. die „Dialektische Gesellschaft" in London, die „Wissenschaftliche Gesellschaft für psychologische Studien" in Paris, die „Berliner Gesellschaft für Transcendentale Experimental-Physik" und der spir. Verein „Psyche" in Berlin, der „Verein für spirite Studien" in Leipzig u. s. w. Spiritistische Zeitschriften erscheinen fast in allen Ländern Europa's; am fruchtbarsten ist natürlich England[1]).

---

um das Specifische der neuen Anschauung gegenüber der allgemeinen Lehre vom Geiste (Spiritualismus) anzudeuten.

[1]) Das spiritistische Sonntagsblatt „Licht, mehr Licht!" (redigirt von Ch. Reimers und C. v. Rappard), das im Herbste des vorigen Jahres in's Leben trat, gab folgende Uebersicht der damals sonst noch erscheinenden spirit. Zeitschriften:

Deutschland: Psychische Studien, monatlich, Leipzig.
Oesterreich-Ungarn: Reformirende Blätter, monatlich, Budapest.
Holland: Op de grenzen van twe werelden, monatlich, Haag.
Frankreich: Revue spirite, monatlich, Paris.
Belgien: La Revue belge du Spiritisme, monatlich. — Le Messager, 2mal monatlich, Lüttich. — Moniteur de la Fédération belge spirite et magnétique, monatlich, Brüssel. — De Rots flämisch und franz., monatlich, Ostende.

Die Zahl der Spiritisten ist sehr beträchtlich. Nordamerika allein soll 10 Millionen haben. Die Gesammtzahl wird von manchen auf 20 Millionen geschätzt. Doch diese Angabe ist offenbar zu hoch gegriffen; über 10 Millionen darf man im Ganzen kaum annehmen[1]).

Die spiritistischen Phänomene.

Die Erscheinungen, die bei spiritistischen Sitzungen vorzukommen pflegen, sind zwar den meisten unserer Leser schon bekannt;

England: The spiritual notes, monatlich. — The Spiritualist, wöchentlich. — The spiritual Magazine, monatlich. — The Medium and Daybreak, wöchentlich. — Psych. Review, monatlich. — Human nature, monatlich, London. — Spiritual Reporter, Lancashire.

Italien: Annali dello Spiritismo in Italia, Turin.

Spanien: El Criterio espiritista, monatlich, Madrid. — La Fraternidad, 2mal monatlich, Murcia. — La Revelacion, monatlich, Alicante. — El Espiritismo, 2mal monatlich, Sevilla. — Revista Espiritista. monatlich, Barcelona.

Vereinigte Staaten: The Banner of light, wöchentlich, Boston. — Religio philosophical Journal, wöchentlich, Chicago. — Matter and Mind, wöchentlich, Philadelphia. — Spiritual Offrings, monatlich, Rochester.

Argentinische Republik: La Ecoista spiritista, monatlich, Montevideo. — Constantia, monatlich, Buenos-Ayres.

Mexiko: La Razon, monatlich, Toluja. — La Ley de amor, monatlich, Merida.

Columbia: La discussion a Guadalajére, monatlich, Regata. — Lumen, monatlich, San Juan Batista.

Auffallend erscheint es, daß Spanien ein so beträchtliches Contingent stellt. Man begreift, wie Michael Sanchez es der Mühe werth finden konnte, in seinem Cursus theologiae dogmaticae (Madrid, 1874) dem Spiritismus volle 24 zweispaltige Seiten zu widmen, wiewohl man meinen möchte, daß die Sache, vom dogmatischen Standpunkte betrachtet, sich sehr kurz abthun ließe.

[1]) Wie wenig den Angaben mancher Gönner des Spiritismus zu trauen ist, beweist Dr. J. Baumgarten, der in seinem Werke La France contemp. (Cassel, 1878) die Zahl französischer „Spiriten" auf 2 Millionen schätzt. Die erwähnte Zeitschr. „Licht, mehr Licht!" bemerkt dagegen: „Ein Maximum von 50,000 bis jetzt dürfte der Wirklichkeit entsprechen". (1879, S. 9).

wir können aber der Vollständigkeit wegen doch nicht umhin, die vorzüglichsten derselben kurz zu erwähnen. Sie gehören theils dem intellektuellen, theils dem physischen Gebiete an.

Die ersten intellektuellen Kundgebungen waren durch Tische vermittelt, die mit einem Schenkel klopften und der vorläufigen Bestimmung gemäß durch eine Anzahl von Schlägen auf die gestellten Fragen Antwort gaben. Diese Art von Correspondenz wurde aber sehr bald mit einer weit einfacheren und geeigneteren vertauscht. Man befestigte an einem Körbchen einen Stift, und construirte auch einen eigenen Apparat (den sog. Psychograph), nämlich ein Brettchen mit einem darauf befindlichen leichtbeweglichen Zeiger, der, sobald das Medium seine Hand auf das Instrument legt, über die bogenförmig angeordneten Buchstaben des Alphabetes sich hinbewegt. Später entdeckte man, daß manche Medien den Stift oder die Feder nur in die Hand zu nehmen brauchen und dann wie unter einem fremden Einfluß stehend, in fieberhafter Eile zu schreiben beginnen; ja daß auch ohne äußere Betheiligung des Mediums in seiner Nähe von selbst Schriftzüge auf einer Tafel oder einem Blatt Papier sich bilden (direkte Geisterschrift). Außer den schriftlichen Mittheilungen wollen die Spiritisten auch mündliche empfangen, sei es nun, daß das Medium in einem dem magnetischen Schlafe ähnlichen Zustande (nach spiritischer Ansicht ein Geist durch das Medium) redet oder daß sich sonst Worte und Sätze vernehmen lassen.

Der Inhalt der Mittheilungen ist meistens ziemlich bedeutungslos. Manche Aussprüche sind geradezu läppisch. Es fehlt allerdings auch nicht an vielen schönen und tiefsinnigen Gedanken, aber sie enthalten entweder nichts Neues oder entbehren jeder sichern Gewähr für ihre Wahrheit. Naturwissenschaftliche oder geschichtliche Aufschlüsse, die durch entsprechende Criterien verificirt werden könnten, fehlen gänzlich. Vorhersagungen, welche die Lebensverhältnisse einzelner Personen betreffen, werden von spiritistischen Auktoritäten selbst als verdächtig und unzuverlässig erklärt. Es kommen aber immerhin manche Kundgebungen vor, die an die verwandten Zustände des Somnambulismus und Hellsehens erinnern. In diese Kategorie gehören insbesondere die „Heilmedien", die bei Krankheiten eine ganz richtige Diagnose geben und die geeignete Heilmethode bezeichnen. Richter Edmonds behauptet nach einer

schweren Krankheit durch die „Geister" eine Gesundheit erlangt zu haben, wie er sie seit 40 Jahren nicht genossen hatte. Die Enthüllungen, welche das Jenseits betreffen, haben selbstverständlich keinen Werth, bevor die Verläßlichkeit der Quelle, aus welcher sie fließen, constatirt ist. Wir werden auf die spiritistischen Offenbarungen später noch zurückkommen. Hier wollen wir nur noch bemerken, daß dieselben meistens dem Ideenkreise der verschiedenen spiritistischen Gruppen in unverkennbarer Weise sich anschmiegen.

Die physischen Phänomene, die bei spiritischen Sitzungen am gewöhnlichsten vorkommen, sind großentheils ziemlich einfach und gleichförmig. Sie bestehen in der Bewegung von Tischen und anderen Gegenständen, in der Verringerung des specifischen Gewichts, in verschiedenen Berührungen der Anwesenden, im Anschlagen musikalischer Accorde u. dgl. Auffallender ist das plötzliche Verschwinden und Wiedererscheinen von Möbeln, das Schürzen von Knoten in einem in sich geschlossenen Bande, die Verkettung von Ringen oder die „Ringprobe", nebst andern Wirkungen, welche eine Durchdringung der Materie vorauszusetzen scheinen, und das Erscheinen von menschlichen Körpertheilen oder menschlichen Gestalten, die sogenannte Materialisation der Geister. Die Spiritisten wollen sogar Photographien und Gypsabdrücke von materialisirten Geistern besitzen[1]). Trotzdem erwecken die Berichte über angebliche Materialisationen im Allgemeinen wenig Vertrauen, weil in vielen derselben manche nicht unverdächtige Umstände erwähnt werden.

In den von Zöllner mit Slade angestellten und streng controlirten Experimenten fanden fast alle oben aufgezählten Erscheinungen und noch andere statt. Ueber die Richtigkeit seiner Angaben kann kein Zweifel sein, besonders da auch Fechner, Weber und Scheibner dafür einstehen. In dem darauffolgenden Jahre machte Eglington, gleichfalls ein berühmtes Medium, einen Besuch in Deutschland. Die von ihm erzielten Resultate sind zum Theil noch auffallender, als die Slade'schen Experimente bei Zöllner, ver-

---

[1]) Die Photographien scheinen nicht unter besonders günstigen Auspicien aufgenommen worden zu sein. Die Redaktion von „Licht, mehr Licht!" ertheilte im Beginne dieses Jahres einer „Spiritin in Untersteiermark" folgenden Bescheid: „Wir glauben nicht, daß in Europa ‚Geisterphotographien' käuflich zu erlangen sind, nachdem der Pariser Photograph Buguet im Jahre 1875 wegen Betrug zu 1 Jahr Gefängniß verurtheilt worden".

dienen aber weniger Beachtung, weil Eglington seine Sitzungen im Dunklen hielt und keiner so strengen und zuverlässigen Controle sich unterworfen sah. Da aber seine Produktionen weniger bekannt sind, als die vielbesprochenen Slade'schen, wollen wir zur nähern Charakterisirung spiritischer Sitzungen aus dem Berichte, den Jos. Edm. Schmid über Eglington's Besuch in Annathal (Böhmen) in der Zeitschr. „Licht, mehr Licht!" veröffentlichte, Einiges anführen. „Fast jede Sitzung begann mit dem wunderbaren Schweben des Mediums in freier Luft, einmal senkrecht bis an die Decke des Zimmers, ein anderes Mal nahm es wieder eine mehr wagrechte Stellung ein, so daß die meisten der um den Sitzungstisch sitzenden Personen mit den Füßen und Beinen des Mediums an ihren Köpfen berührt wurden. Ein schönes Erinnerungszeichen an diese für uns so bedeutungsvollen Tage erhielten wir dadurch, daß das Medium, dessen Hände sonst immer mit der (durch Verbindung der Hände der Anwesenden gebildeten) Kette verbunden waren, dieselben von denen seiner beiden Nachbarn rechts und links wegnahm, sich erhob und wagrecht unter der Zimmerdecke schwebend seinen Namen an dieselbe schrieb. Dann schwebte es gerade über dem Sitzungstisch und schrieb in derselben Lage, was man, da bei dieser Tagessitzung etwas Licht durch das verhängte Fenster drang, deutlich wahrnehmen konnte, seinen Namen zum zweiten Male an die Decke. Mr. Eglington befand sich während dieses in tiefer Trance".

Ueber die mysteriöse Bewegung anderer Gegenstände berichtet derselbe Correspondent aus der Sitzung vom 15. Okt.: „Eine Orgel, welche auf dem Sitzungstische stand, wurde von den Geistern gedreht, und zu gleicher Zeit schwebte eine Guitarre über unseren Köpfen spielend in der Luft. Eine ebenfalls auf dem Tische stehende Spieldose zogen die Geister auf, indem sie den hierzu nöthigen Schlüssel aus der Dose nahmen und nachher mit diesem Schlüssel den Takt der Musik schlugen; auch eine Glocke, an welcher fast alle Umsitzenden kleine feurige Funken wahrnahmen, schwebte klingelnd in der Luft. Ein in der Nähe stehender kleiner Spieltisch erhob sich und kam schwebend über unsern Köpfen auf den Sitzungstisch. Jetzt hörte man, wie auf dem Tisch ein Stück Papier zurecht gelegt, wie Bleistift genommen und damit geschrieben wurde. Es that dies Joey, einer der geistigen Führer des Mr. Eglington, welcher in seinem Erdenleben in einem Cirkus Clown gewesen war". Der Berichterstatter ist, wie man sieht, überzeugter Spirit. „In einer Sitzung, an der 13 Personen, die meisten Skeptiker, Theil nahmen, zeigte sich der Geist Joey recht munter; manchem harten Zweifler trommelte er mit der spielenden Guitarre gehörig auf dem Kopfe herum. einem andern setzte er die große Trommel, welche er von der Erde nahm, auf den Kopf, und so weiter zeigten sich die wunderbaren Phänomene, trotzdem so viele Personen anwesend waren, in der eclatantesten Weise. — In einer ähnlichen Sitzung führte Joey ein ebenfalls recht spaßhaftes Stück aus. Er riß von der Wand ein Büchergestell herunter, warf die Bücher auf den Tisch und stürzte das Büchergestell einem Herrn auf

den Kopf und zwar erst den langen Weg und dann drehte er dasselbe unter dem Kinn des Herrrn um, so daß derselbe den Kopf nicht einmal bewegen konnte, sondern in seiner beengten Lage verharren mußte; hiermit jedoch noch nicht genug, holte Joey einen kleinen Tisch herbei und gab auch diesen auf das bereits in das Bücherbrett geschraubte Haupt des erwähnten Herrn, dann folgte noch ein Stuhl darauf und schließlich nahm unser spaßhafter Geist ein großes Bild von der Wand und postirte dasselbe vor das vollständig verbarrikadirte Gesicht des in tausend Aengsten schwebenden Herrn, wobei derselbe im Gesicht, auf den Knieen ꝛc. berührt wurde". Auch mehrere abenteuerliche „Materialisationen" werden in dem Berichte erwähnt.

Großes Gewicht legen manche Spiritisten auf die transitorische Einverleibung eines Geistes oder wie Rappard sich ausdrückt, „die Einverleibung einer fremden Individualität in den Organismus des kataleptisirten oder neutralisirten Subjektes oder Mediums", und auf die experimentelle Feststellung der Thatsache, daß die Psyche noch vor dem Tode den Körper auf einige Zeit ganz oder theilweise verlassen könne. Hier handelt es sich aber mehr um spiritistische Ansichten, als um spiritistische Phänomene. Wenn ein Medium im kataleptischen Zustande solche Kundgebungen an sich wahrnehmen läßt, daß ein fremdes Individuum aus ihm zu sprechen scheint, so folgt daraus nicht, daß wirklich ein fremdes Individuum seines Körpers sich bemächtigt hat. Es wäre indessen immerhin möglich, daß bei manchen spiritistischen Sitzungen Fälle vorübergehender (dämonischer) Besessenheit vorkommen. Das andere Phänomen, die zeitweilige Austreibung der Psyche nämlich, scheint nur in einer theilweisen Lähmung der organischen Funktionen durch magnetische Einflüsse zu bestehen und einige Verwandtschaft mit dem Starrkrampf zu haben.

Spiritische Offenbarung. — Ansichten, Hoffnungen und Bestrebungen der Spiritisten.

Unter spiritischer Offenbarung verstehen wir den Inhalt der durch spiritistische Medien vermittelten geheimnißvollen Aussagen oder Enthüllungen, wobei wir es vorläufig dahingestellt sein lassen, ob eine andere Intelligenz als die der Medien oder der Sitzungsmitglieder dabei betheiliget sei.

Die geheimnißvollen Wesen bezeichnen sich selbst als Genien oder entleibte menschliche Geister, und suchen zum Theil sehr umständlich ihre Identität mit bestimmten bekannten Persönlichkeiten

nachzuweisen. Ueber das Jenseits machen sie oft sehr detaillirte Angaben, die im Ganzen kaum etwas anderes als eine phantastische Projektirung der dießseitigen Lebenszustände enthalten. Wir werden belehrt über die successiven Entwicklungsphasen des Geistes, über die Existenz einer Mehrheit von Welten und Daseinsformen, über die Zahl und Beschaffenheit der Sphären, die der Geist nacheinander zu durchwandern habe, bis er zum Gipfel der Vollkommenheit gelangt. Die Sphären sind nach der Aussage des Geistes „Hare" Abbilder der Erde. Es gibt dort „Berge, Ebenen, Flüsse, Gärten, Weinberge, Früchte und Ernten, Mobilien, Geschäfte, Bedienungen, Nahrung", aus „phosphorescirenden Principien" gebildete Kleider u. s. w. Die niederen Geister bedienen sich, wie uns bei Friese mitgetheilt wird, unserer Fahrgelegenheiten, wenn sie es nicht vorziehen, zu Fuß zu gehen.

Uebereinstimmung darf man in diesen phantastischen Angaben nicht suchen. Sogar in der Lehre von Gott widersprechen sich die „Geister"; einige scheinen nichts von ihm zu wissen. Charakteristisch für diese Offenbarungen ist besonders die Leugnung ewiger Höllenstrafen und der Existenz von Dämonen, insofern die letzteren von bösen Menschengeistern verschieden sein sollen. Ferner die auffallende Thierfreundlichkeit, die jedoch große Differenzen in der Lehre von der Natur und dem Schicksale der Thierseele nicht hintanzuhalten vermag.

Aus dem Mangel an Uebereinstimmung in den angeblichen Geisteroffenbarungen läßt sich bereits entnehmen, daß von einer strengen Einheit und Gleichförmigkeit in den Anschauungen der Spiritisten nicht die Rede sein kann, weil dieselben zum Theil nur auf den Geisterorakeln fußen und mit ihnen mehr oder weniger sich decken. Die Spiritisten treffen darin zusammen, daß sie die seltsamen Phänomene, deren Zeugen sie sind, auf Geister, meistens auf gute oder schlechte Geister verstorbener Menschen oder auch höhere gute Geister zurückführen, und demgemäß einen Verkehr der Geisterwelt mit den Lebenden annehmen, der in methodischer, fast mechanischer Weise in das Gebiet sinnenfälliger Erscheinungen übergeführt werden kann. Auch sind sie darin einig, daß sie dem Spiritismus eine hohe providentielle Aufgabe für die Zukunft des Menschengeschlechtes zuweisen, und von ihm namentlich die Paralysirung des Materialismus, eine glückliche Lösung der socialen Frage, und

eine neue glanzvolle Epoche für die Entwickelung von Wissenschaft und Religion sich versprechen. Die unleugbare Verwandtschaft der neuen Magie und Mantik mit den früher üblichen Formen des Aberglaubens geben manche unverholen zu, meinen aber behaupten zu dürfen, daß der Spiritismus zu ihnen sich verhalte, wie die Chemie zur Alchymie und die Astronomie zur Astrologie. Hinsichtlich der allgemeinen Weltanschauung huldigen sie großentheils der Lehre von einem beständigen Fortschritte und zeigen der Descendenztheorie sich gewogen, wiewohl sie dieselbe nicht ohne Rückhalt acceptiren können, um nicht ihre Lehre von der Geisterwelt in Gefahr zu bringen. Dabei gibt es aber tiefgreifende Differenzen, sowohl in den wichtigsten metaphysischen Fragen, als auch namentlich in der Lehre über das Verhältniß der spiritistischen „Offenbarung" zum Christenthum. Wir können zwei Hauptrichtungen unterscheiden, eine pantheistische und eine deistische. Das Haupt der erstern ist der berühmte amerikanische Visionär und Theosoph Andrew Jackson Davis (geb. am 11. Aug. 1826), ein ehemaliger Schusterlehrling, der als der nächste Vorläufer und unmittelbare geistige Vater des Spiritismus betrachtet werden muß. Seine Lehren, die er zuerst in einem unbewußten, dem magnetischen Schlafe ähnlichen Zustande diktirte und im Buche: „Die Principien der Natur, ihre göttlichen Offenbarungen und eine Stimme an die Menschheit" niederlegte[1]), später in verschiedenen Schriften, besonders im 5bändigen Werke: „Die große Harmonie" entwickelte, erinnern in mancher Hinsicht an den Neuschellingianismus, der selbst wieder auf Davis' Professionsgenossen Jakob Böhme zurückweist. Davis weiß uns den Proceß der Weltwerdung, die ganze Entwickelung der Natur, in welcher der große Geist sich einen Leib organisirte, sowie die Anfänge und den Verlauf der Menschengeschichte, ja selbst die Zukunft des meschlichen Geistes genau zu beschreiben. Durch die Wonnen des Todes gelangt der Geist zu einer neuen Laufbahn, auf welcher er nacheinander in 7 Sphären zu immer größerer Vollkommenheit und Seligkeit emporsteigt. Die rosigen Ansichten beschränken sich aber nicht blos auf das Jenseits, sie betreffen auch das Diesseits, allerdings nicht die Gegenwart, in welcher die Selbstsucht alle gesellschaftlichen Zustände beherrscht und verdirbt, wohl aber die

[1]) Es erschien 1847 und erlebte zahlreiche Auflagen.

Zukunft, die in nächster Nähe die socialistische Utopie verwirklichen soll.

Dem Christenthum zeigt sich Davis abgeneigt. Der göttliche Gründer desselben steht ihm nicht höher, als andere Religionsstifter und sogar tiefer als der socialistische Schwärmer Charles Fourier, in dessen Volksbeglückungstheorie Davis einen Ausdruck seiner eigenen Anschauungen erblickt.

Der Hauptvertreter der deistischen Richtung ist der früher genannte Allan Kardec, der auf Grund der Offenbarungen verschiedener Medien ein spiritistisches Lehrsystem entwickelte und in fünf Büchern darlegte[1]). Er lehrt, daß Gott die Geister- und Körperwelt geschaffen. Jene ist die ursprüngliche und normale. Die Geister gehören verschiedenen Klassen an und sind sehr ungleich an Vollkommenheit. Die der ersten Klasse sind die Engel oder reinen Geister, sie zeichnen sich aus durch ihre Annäherung zu Gott, ihre Kenntnisse, ihre Liebe zum Guten und die Reinheit ihrer Gefühle. Die anderen Klassen entfernen sich immer mehr von dieser Vollkommenheit; die der untersten Stufen sind zu den meisten unserer Leidenschaften geneigt und haben Wohlgefallen am Bösen. Es gibt auch närrische und leichtsinnige Geister, Störenfriede und Quälgeister, die weder sehr gut, noch sehr böse sind. „Die Geister gehören nicht für alle Zeiten derselben Klasse an. Alle werden besser, indem sie die verschiedenen Stufen der spiritischen Rangordnung durchlaufen. Diese Besserung findet statt durch die Inkarnation, die dem einen zur Sühne und dem andern als Sendung (Mission) auferlegt wird. Das stoffliche Leben ist eine Prüfung, der sie sich zu wiederholten Malen unterziehen müssen, bis sie die völlige Vollendung erreicht haben. — Die Seele kehrt, wenn sie den Leib verläßt, in die Geisterwelt zurück, um dann wieder eine neue stoffliche Existenz zu beginnen — nach Verfluß einer mehr oder weniger langen Zeit, während der sie sich im Zustande der Wandergeister befindet. — Die Inkarnation der Geister findet immer im Menschengeiste statt; es wäre irrig anzunehmen,

[1]) Le livre des Esprits — Le livre des Médiums — L'Evangile selon le spiritisme — Le Ciel et l'Infer — La genese, les miracles et prédictions d'après le spiritisme. Dr. Em. Schürer besorgte eine deutsche Uebersetzung.

daß die Seele oder der Geist sich in den Leib eines Thieres inkarniren könne"; — so lehrt Kardec, die „Geister" sind übrigens bezüglich dieses Punktes nicht recht im Klaren. — „Die verschiedenen leiblichen Existenzen des Geistes verhalten sich zu einander stets fort-, nie rückschreitend". — „Die Eigenschaften der Seele sind die des in uns inkarnirten Geistes". — Das Band, das Leib und Seele einigt, Perisprit genannt, ist eine Art halbstofflicher Hülle, die nach dem Tode für den Geist einen ätherischen Leib bildet. Wenn die Seele in die Geisterwelt zurückkehrt, leben alle früheren Existenzen in ihrer Erinnerung wieder auf. — Die Geister wirken ununterbrochen auf die sichtbare Welt ein; sie bilden Naturmächte, aus deren Causalität eine Menge nicht begriffener und falsch erklärter Erscheinungen abzuleiten sind. — Man kann alle Geister ohne Unterschied anrufen und von ihnen beliebige Mittheilungen empfangen, zu welcher Zeit auch die von ihnen beseelten Menschen gelebt haben mögen[1]).

Zum Christenthum verhält sich der Spiritismus nach Kardec's Anschauung nicht gegensätzlich, sondern ergänzend; der Spiritismus soll das richtige Verständniß desselben vermitteln; die Sendung und Werke Christi werden aus spiritistischen Principien erklärt; die Uebereinstimmung der spiritischen Ethik mit der Moral des Evangeliums wird besonders hervorgehoben. Im Zukunftsoptimismus trifft Kardec mit dem Urheber der „Harmonischen Philosophie" oder der „großen Harmonie" zusammen; der Spiritismus bildet die Einleitung zu einer neuen Aera des Heiles.

Davis und Kardec erfreuen sich unter den Spiritisten eines bedeutenden Anhanges, wiewohl jener durch seinen Radicalismus, dieser durch seine Reincarnationstheorie viele zurückschreckt[2]). Sehr

[1]) Vgl. die Einleitung zum Buche der Geister.

[2]) In Leipzig bildete sich ein eigener Verein für „Harmonische Philosophie", der am 14. Oktober des verflossenen Jahres bereits die Eröffnung des 8. Vereinsjahres feierte. Die Rede, die bei dieser Gelegenheit von W. Besser gehalten wurde, verräth einen phantastischen Optimismus mit der Aussicht auf eine eklektische oder synkretistische Allerweltsreligion und socialistische Beglückung der Menschheit. Einige Stellen mögen zur nähern Charakterisirung hier Platz finden. „Nicht durch Sagen und kirchliche Traditionen, sondern durch Anschauung auf dem Pfade der freien spirituellen Reform erkennen wir die Größe, die

bezeichnend ist die Aeußerung C. v. Rappards über den Grund, warum er Kardec den Vorzug gebe und für ihn Propaganda mache. „Daß Allan Kardec objektiver Beobachter einer außerordentlich großen Anzahl von Medien, nicht nur eines einzelnen, war, daß er mit scrupulöser Gewissenhaftigkeit Jahrelang deren Mittheilungen sammelte, das Uebereinstimmende darin mit großem Talente und Fleiße, sowie mit pädagogischer Sicherheit,

---

Unendlichkeit der Schöpfung. Durch diese Anschauungen werden wir zu den Betrachtungen hingeführt, die uns Fragen vorlegen, immer tiefer den hochweisen Gesetzen zu lauschen, die uns selbst, unsere Erde, die Welten- und Sternensysteme beherrschen, und über all' dem, was wir finden und begreifen, Vater, Gott und Mutter Natur waltend, die als eine unerschöpfliche Macht der Weisheit, höher, größer, erhabener und reiner erfaßt wird, als uns der gewöhnliche Talmud und Bibelglaube überlieferte. — — Die Jetztzeit verlangt Reformen auf allen Gebieten unseres Lebens. In Zukunft, wenn die spiritualistische Unsterblichkeitslehre sich mehr Bahn gebrochen hat, wird es Niemanden mehr geben, der für sich allein Reichthümer ansammelt, während ringsum Tausende keinen Heller besitzen, es wird keine Priester mehr geben, die des schnöden Geldes halber das Wort Gottes nach der alten Schule ohne die Empfindung der Freiheit des Geistes verkünden, keine Militärwirthschaft, die auf Befehl des Machthabers dieser Erde auf die Mitmenschen losgehetzt wird, blos um des Gelüstes willen nach Eroberungen, keine Beamte, die nach dem Buchstaben eines willkürlichen Gesetzes dem gesunden Menschenverstande und der Humanität Hohn sprechen. Die Zukunft wird überhaupt nur dem producirenden und nicht allein dem konsumirenden Stande angehören. Die Harmonische Philosophie ist die Verkündigung der Einheit im Einklang der Ideen. Sie analysirt alle die großen Bestrebungen der jetzt herrschenden Religionen dieser Erde, wählt und sondert mit sorgfältiger und ehrerbietiger Hand deren dauernden und universellen Elemente aus den nur zeitlichen und lokalen, und vereiniget sie zu einem großen Ganzen, — der Welt das Ende alles Streites und Krieges gebietend. — Die Harmonische Philosophie überblickt die ganze religiöse Geschichte der Menschheit, verknüpft damit die Gegenwart und erkennt nur einen Gott, ‚die unendliche Liebe‘, anerkennt nur eine Kirche, ‚die ganze Menschenfamilie‘, und duldet nur eine Religion, ‚Universale Gerechtigkeit‘“. — Was an dieser Verkündigung „der Einheit im Einklang der Ideen“ Beachtung verdient, ist nur das Negative, die auf die Zerstörung des Bestehenden hinauslaufende Tendenz. Einen Tempel wird eine solche Art von Philosophie nicht erbauen.

zu einer positiven Lehre, wenn man so will, zu einer priesterlosen Religion gestaltet hat, das ist bei den romanischen Völkern eine wohlbekannte Thatsache. Ebenso steht es fest, daß aus dieser Lehre, die sich fort und fort verbreitet, der heutigen römischen Kirche ein furchtbarer Feind erwächst, nach unserer subjektiven Ansicht entschieden der Einzige, den sie wirklich zu fürchten hat. Ob eine Philosophie, sie mag noch so ‚harmonisch‘ sein, im Stande wäre, den Koloß der kirchlichen Macht zu erschüttern, das lassen wir dahingestellt sein. Bestimmtes ist nur durch Bestimmtes zu entfernen, eine Religion nur durch eine neue Religion. — Wir finden die oft vernommenen Redensarten von dem Ersatze der Religion durch den Fortschritt des Wissens u. s. w. geradezu albern und unreif — nur erklärlich durch ein momentanes Abhandenkommen des religiösen Bedürfnisses bei dem Redner. — — Positives kann nur durch Positives ersetzt werden und aus dem Positiven schöpft die Kirche ihre ganze Macht". („Licht, mehr Licht!" 1879, S. 56).

Hiemit ist die Tendenz der Spiritisten hinreichend gekennzeichnet. Eine vage Laienreligion ist das Ziel, auf das man lossteuert. Es gibt unter denselben ohne Zweifel sehr viele, welche das Christenthum hochschätzen, aber meistens erlangt Christus nur die Ehre eines großen „Spiriten", der einmal oder schon öfter incarnirt war. Solche, die noch an der Gottheit Christi festhalten, sehen sich alsbald sehr vereinsamt. Noch schlimmer steht es mit der Anerkennung der Kirche, wenn auch vielleicht manche eine Zeitlang dafürhalten mögen, den Spiritismus mit dem Katholicismus vereinbaren zu können.

Das Bestreben eine neue priesterlose Religion zu gründen, rang in Nordamerika schon im Beginne der neuen Bewegung nach Verwirklichung. Kaum waren einige Jahre verflossen, als Hepworth Dixon schreiben konnte: Die Spiritisten „haben bereits ihre Lyceen, ihre Katechismen, ihre Zeitungen, ihre Propheten und Prophetinnen, Medien und Hellseher, ihren Sonntagsgottesdienst, ihre Feste, ihre Picknickpartien, ihre Lagerversammlungen, ihre localen Gesellschaften, ihre Staatseinrichtungen, ihre allgemeinen Conferenzen u. s. w.". Besonders besucht sind die sogenannten Camp-meetings, die in Wäldern, Gehölzen u. s. w. gehalten werden und viele Redner und Medien nebst Tausenden von Neugierigen und Excur-

sionsreisenden herbeiziehen, übrigens aber nicht gerade das Gepräge unserer Fastenandachten an sich tragen. Für behaglich eingerichtete Gezelte, Restauration, Orchester und Sängerchöre, kurz für alles, was die sich versammelnden Geister erheitern kann, ist (wenigstens an manchen Orten) bestens gesorgt. Diese Behaglichkeit steht, wie es scheint, in einem innern Zusammenhang mit der spiritistischen Lehre[1]).

In Europa ist die neue Religion, deren Seele selbstverständlich der Geisterkult bildet, noch wenig organisirt und scheint nur sporadisch in einzelnen Kreisen einige Pflege zu finden. Doch fehlt es nicht an Versuchen zur Herstellung gemeinsamer religiöser Uebungen. So hat z. B., wie der Moniteur de la Féderation Belge spirite et magnétique berichtete, die Versammlung der Delegirten der verbündeten belgischen Spiritisten-Gruppen in Brüssel am 28. September des vorigen Jahres folgenden Beschluß gefaßt: „Die spiritistischen Gruppen und Gesellschaften in Belgien organisiren, jede im Centrum ihrer Thätigkeit, außer ihren dem Studium und der Experimentation gewidmeten Sitzungen, wöchentliche Zusammenkünfte zu speciell religiösen Uebungen, als gemeinschaftliches Gebet und Konferenzen über Moral". Zugleich erkannte die Versammlung die Nothwendigkeit, „in jeder Ortschaft, wo eine spiritistische Gruppe sich befindet, einen religiösen und moralischen Lehrkursus für die Jugend zu eröffnen, welcher mindestens einmal in jeder Woche von einem Mitgliede der Gruppe abgehalten wird"[2]).

---

[1]) Das schon öfters angeführte spiritistische Organ berichtete im verflossenen Jahre, daß die Gesellschaft für Fortsetzung der spiritischen Werke Allan Kardecs in Paris am 2. November in gewohnter Weise durch Gebet und Gedächtnißreden den Allerseelen-Festtag gefeiert habe, und fügt dann bei: „Es wird diejenigen, welche die spiritische Anschauungsweise kennen, nicht wundern, daß sich die zur Feier Versammelten nachher zu einem gemeinschaftlichen Mahle begaben, bei welchem eine sehr heitere Stimmung den brüderlichen Kreis ununterbrochen beherrschte".

[2]) M. Sanchez spricht in seinem früher erwähnten Lehrbuche der Dogmatik von Geheimlehren der spiritistischen Sekte und bringt Aussprüche von Du Potet und andern Spiritisten aus dem Journal du Magnetisme von 1854 und dem Werke Dogme et Rituel, welche diese Angabe zu bestätigen und eigenmächtige Ahndung von Verletzungen des Geheimnisses zu befürworten scheinen. Mir sind die angeführten

Manche Spiritisten sollen in sehr zudringlicher Weise für ihre neue Religion Propaganda machen und unter den angeblichen Offenbarungen der Geister nimmt die Anempfehlung der Verbreitung des Spiritismus nicht den letzten Platz ein. — Von den großen Vorzügen, welche die Spiritisten ihrer dogmenlosen Religion zuschreiben, soll später die Rede sein.

Die Ursachen der spiritistischen Phänomene.

Wir glaubten nicht blos die außergewöhnlichen Erscheinungen, auf welche die neue Bewegung sich stützt, sondern auch diese selbst vorläufig einigermaßen schildern zu müssen, um ein richtiges Urtheil über den eigentlichen Erklärungsgrund der spiritistischen Thatsachen zu ermöglichen.

Handelt es sich wirklich um erwiesene Thatsachen von außerordentlicher Beschaffenheit und nicht etwa blos um lauter „Schwindel", um lügenhafte Gerüchte und raffinirten Betrug? Das ist die erste Frage, die beantwortet werden muß. Die einfache Leugnung außerordentlicher Vorkommnisse ist jedenfalls das einfachste, aber freilich auch das willkürlichste Mittel, der Nothwendigkeit einer Erklärung sich zu entziehen. Am meisten Anklang findet dieser verzweifelte Ausweg aus leicht begreiflichen Gründen bei den starren Materialisten und überhaupt allen jenen, welche nicht dulden wollen, daß irgend ein Geschehen die von ihrer mechanistischen Weltanschauung gezogene Schranke zu durchbrechen wage. Es unterliegt keinem Zweifel, daß bei spiritistischen Sitzungen oft viel Humbug getrieben wird; manche Medien sind als Betrüger entlarvt worden, andere haben selbst des Betruges sich angeklagt, und noch mehrere werden im Geheimen des gelungenen Spieles sich freuen, mit dem sie so vortheilhafte Geschäfte machen. Allein alle Phänomene ohne Ausnahme als meisterhafte Taschenspielerei zu erklären, geht doch nicht

Schriften nicht zugänglich und ich glaube auch bemerken zu sollen, daß man die Aeußerungen einzelner Schriftsteller noch nicht als ein Bekenntniß des ganzen in verschiedenartige und zum Theil ganz isolirte Gruppen zerfallenden Spiritismus betrachten darf. Was es mit der in spiritistischen Zeitschriften angeblich vielbesprochenen New-Yorker Gesellschaft der „Theosophen" mit geheimen Statuten und Glaubensartikeln für eine Bewandtniß habe, wollen wir gleichfalls dahingestellt sein lassen.

an. Man müßte, wie Wallace bemerkt, eine Menge gelehrter Männer, Mathematiker, Astronomen, Chemiker, Physiker, Physiologen, Aerzte und Schriftsteller, welche unzweifelhaft an die Wahrheit der spiritistischen Thatsachen glauben, für lauter Narren und Tollhäusler halten. Bedenkt man dazu noch, daß die Zeugen so verschiedenen Nationen angehören, daß viele nur aus wissentschaftlichem Interesse zum Zwecke einer möglichst strengen Untersuchung den spiritistischen Experimenten beiwohnten, daß sie durch ihr Einstehen für die Resultate derselben mehr oder weniger ihre wissenschaftliche Ehre auf das Spiel setzten, daß endlich manche ganz verbissene Anhänger des Materialismus durch Beobachtung der spiritistischen Thatsachen für eine andere Weltanschauung sich gewinnen ließen, so wäre es wahrhaft unvernünftig, in allen Vorkommnissen, auf die der Spiritismus sich stützt, nur Trug und Täuschung zu erblicken. Wie könnte auch leerer Schwindel eine so bedeutende Menschenmenge durch Jahrzehnte in Spannung erhalten? — Man weiß zwar, daß die spiritistischen Sitzungen die Dunkelheit lieben, was die Sache etwas verdächtig erscheinen läßt; aber es finden doch auch Tagessitzungen statt und man kann immerhin annehmen, daß das Licht auf die Disposition der Medien nachtheilig einwirke.

Können wir sonach die Wahrheit der außergewöhnlichen Erscheinungen, die bei den spiritistischen Experimenten zu Tage treten sollen, nicht füglich bestreiten, so entsteht die Frage nach der eigentlichen Ursache derselben. Mit einigen wegwerfenden Ausdrücken, „grauenhafter Stumpfsinn“, „Höllenbreughelei“ rc. ist die Sache nicht abgethan.

Manche sind geneigt, die spiritistischen Phänomene wie die des Mesmerismus ohne weitere Untersuchung mit Bausch und Bogen als Teufelswerk anzusehen. Gewiß zu voreilig. Wir haben zunächst nach natürlichen Ursachen zu forschen und erst dann, wenn diese nicht auszureichen scheinen, sind wir berechtigt an außernatürliche zu denken[1]). Das Ungewöhnliche oder Auffallende einer Erscheinung bietet keinen hinreichenden Grund, sofort eine Hexerei zu

---

[1]) Wir gebrauchen hier den Ausdruck „natürlich“ im engern Sinne; im weitern Sinn muß auch das Wirken der Geister als natürlich bezeichnet werden.

wittern. Man hat mit Recht darauf aufmerksam gemacht, daß manche Entdeckungen der Naturwissenschaft anfangs nur Widerstand und Hohn hervorriefen, daß z. B. Galvani von seinen Zeitgenossen als „Tanzmeister der Frösche" verspottet wurde (Zöllner, Wiss. Abhandl. II, 908). Wären uns die Phänomene des Chemismus oder die der Elektrizität nicht durch die unleugbarsten Beobachtungen verbürgt, wir würden sie als unglaubliche Fabeln zurückweisen. Ich sehe meinerseits nicht die geringste Schwierigkeit in der Annahme, daß die gewöhnlichen Bewegungserscheinungen, die bei spiritistischen Sitzungen vorkommen, wie z. B. das Tanzen der Tische, das Zerreißen von Bettschirmen und ähnliche durch eine elektro-magnetische oder eine andere derartige Kraft erzeugt werden können. Ob man dann dieselbe als „Od" oder als „Psychode" oder als x bezeichne, bleibt sich ganz gleich; denn der Name erklärt nichts[1]). Nur soviel kann man sicher behaupten, daß die Versuche, alles rein mechanisch zu erklären, ohne Erfolg bleiben. Denn abgesehen davon, daß die vorausgesetzte mechanische Kraft den Wirkungen nicht proportionirt ist, scheint auch der Umstand dagegen zu sprechen, daß bei den spiritistischen Sitzungen oft Lichterscheinungen gleich elektrischen Funken sich zeigen und daß Slade, wie Zöllner berichtet, durch seine Nähe die Magnetnadel in die heftigsten Schwankungen brachte, was ohne Zweifel auf eine andere Kraft schließen läßt. Man hat, wie es scheint, die gewöhnlichen spiritistischen Bewegungserscheinungen und die damit verwandten Phänomene des Mesmerismus auf ein Agens als nächste Ursache zurückzuführen, das bei den Lebensfunktionen im Allgemeinen eine ständige Rolle spielt, in seinen verschiedenen Thätigkeitsäußerungen von mannigfachen psychischen und physiologischen Bedingungen abhängig ist, und zuweilen eine ganz abnorme Entfaltung gewinnt, sei es in Folge einer nervösen Constitution des Körpers, oder gewisser Krankheiten, oder bestimmter Reize von außen. Dieses vorausgesetzt, würde sich die Abnormität und Unberechenbarkeit der in Frage stehenden Erscheinungen leicht erklären; auch die Stärke mancher Wirkungen könnte nicht auffallen, wenn man annimmt, daß jenes

[1]) Es versteht sich von selbst, daß wir hiemit nicht die willkürlichen Aufstellungen der Vertreter der „Od"- und „Psychode"-Hypothese gutheißen wollen.



Agens allenfalls andere Kräfte auslöst und „einen geringen Theil der in allen Körpern aufgespeicherten potentiellen Energie“ entbindet, da ja „im Innern aller Körper, wie Zöllner sagt, potentiell elektrische Kräfte schlummern, die, plötzlich entbunden, im Stande wären die stärksten Effekte einer Dynamitladung zu überflügeln“. Es gibt da natürlich nur Vermuthungen. Daß nun aber wirklich bei spiritistischen Experimenten eine noch unerforschte natürliche Kraft thätig sei, ergibt sich u. a. aus folgenden Gründen: 1. Die „Mediumschaft“ oder „mediumistische Begabung“, die zur Erzielung gewisser Erfolge erfordert wird, ist nicht so sehr an sittliche als an physische Eigenschaften der Person geknüpft, und wird durch Uebung allmählig mehr ausgebildet und vervollkommnet. 2. Bei den einzelnen Sitzungen ist in der Regel eine gewisse Vorbereitung erforderlich; durch Schließung einer Kette, d. h. durch Verbindung der Hände von Seite der Anwesenden muß die Entwickelung der mediumistischen Wirksamkeit provocirt und unterstützt werden. 3. Würden die seltsamen Wirkungen nur von unsichtbaren geistigen Wesen in Gegenwart der Medien hervorgebracht, so ließe sich nicht einsehen, warum die Nervenkraft der Medien so stark in Anspruch genommen wird und in Folge dessen oft eine bedeutende Erschöpfung bei denselben eintritt. Ebenso wäre es unerklärlich, wie und warum die zufällige Unterbrechung der Kette bei spiritistischen Sitzungen eine Störung oder Sistirung der hervorgerufenen Phänomene zur Folge haben könnte[1].

---

[1]) Eglington stürzte bei einer solchen Unterbrechung in Annathal sofort aus der Höhe zur Erde. Dasselbe geschah in München, als bei einer Sitzung einer der Anwesenden Versuchs halber seine Hand zurückzog. Bei einem Experimente Slade's in Berlin (1878) erfolgte die Unterbrechung eines anderen Phänomens. Dr. Wittig erzählt nämlich, er habe das deutlich hörbare Kritzeln eines Schieferstiftes zwischen zwei aneinander geschlossenen Tafeln scharf beobachtet und das Absetzen bei Interpunktionen, einzelnen Wörtern und Zeilen ganz genau unterschieden. Dann fügt er bei: „Im ersten Beobachtungsfalle zog Mr. Slade, das eine Mal nervös zuckend, seine linke Hand von der seines Nachbars zur Linken, und in diesem Augenblick, da die Kette unterbrochen war, hörte auch das räthselhafte Schreiben auf, um im Moment der Wiederauflegung seiner Hand wieder weiter fortzufahren. Nun versuchte der Verfasser (Wittig) selbst, dieses Manöver nachzumachen und zog seine rechte Hand unvermuthet von der seines Nachbars ab — dasselbe Resultat“ (im „Neuen Blatt“ 1878, Nr. 21).

Daß die spiritistischen Erscheinungen großentheils auf Rechnung einer natürlichen Causalität zu setzen sind, läßt sich also kaum mit Recht bezweifeln. Wollte man aber daraus den Schluß ziehen, daß bei keiner Erscheinung und in keiner Weise eine außernatürliche Ingerenz stattfinden könne, so wäre das offenbar ein Fehlschuß. Die Geister können aus sich keine Wunder wirken; sie können nur dadurch irgend einen Effekt in der Natur hervorbringen, daß sie die Kräfte derselben in entsprechender Weise zur Verwendung bringen[1]). Nun ist es aber sehr wahrscheinlich oder wenigstens denkbar, daß die Geister gerade durch jene natürlichen Agentien, welche auch der menschlichen Seele bei ihren organischen Funktionen zur Verfügung stehen oder überhaupt durch die ebenso feinen als wirksamen elektro-magnetischen Kräfte, die vielleicht durch den Einfluß des Mediums entbunden werden, am leichtesten außerordentliche Wirkungen in der sichtbaren Natur hervorbringen und das Medium selbst beherrschen können. Wir haben also keinen Grund im Hinblick auf die Entfaltung natürlicher Ursachen die Mitbetheiligung von Geistern a priori auszuschließen, als ob die Erscheinungen in ihrer Totalität nothwendig aus ein und derselben Quelle fließen müßten. Andererseits aber ist es ebenso unzulässig, die natürlichen Ursachen ganz bei Seite zu setzen, insoferne nicht alle Erscheinungen aus ihnen allein sich erklären lassen.

Sind nun aber die Erscheinungen wirklich der Art, daß sie zur Annahme einer unbekannten intelligenten Ursache nöthigen? Darüber kann kein Zweifel sein. Wenn berühmte Naturforscher trotz ihrer Abneigung gegen die Herbeiziehung außernatürlicher Ursachen und trotz der entgegengesetzten Weltanschauung, der sie früher huldigten, durch die Gewalt der Thatsachen gezwungen, geistige Wesen als Urheber der spiritistischen Phänomene betrachten,

---

[1]) Ich erinnere an die bekannten Worte des h. Thomas: Quod est sub ordine totaliter constitutum, non potest praeter ordinem illum operari. Omnis autem creatura est constituta sub ordine, quem Deus in rebus statuit. Nulla ergo creatura potest supra hunc ordinem operari, quod est miracula facere. Contra gent. L. III, c. 102, §. 1. — Nulla creatura, sicut nec creare potest, ita et nec agere potest in aliqua re nisi quod est in potentia illius rei. Ibid. §. 3.

so schafft schon das allein ein starkes Präjudiz gegen die Möglichkeit, einer natürlichen Erklärung. Wir können aber hievon ganz absehen und die Thatsachen selbst sprechen lassen. Ist es auch schwer genau zu bestimmen, wie weit die natürliche Erklärung reiche, so lassen sich doch einige Phänomene angeben, an denen alle denkbaren Erklärungsversuche scheitern. Dahin gehört vor allem die sog. direkte Geisterschrift. Wenn ein Stift sich zwischen zwei geschlossenen Tafeln in einer bestimmten willkürlich geordneten Weise in Bewegung setzt und einen oder mehrere Sätze schreibt, welche die Antwort auf eine zuvor gestellte Frage enthalten, so muß die Leitung von irgend einer Intelligenz ausgehen, das steht außer Zweifel. Soll nun das Medium selbst das leitende Subjekt sein, so muß man annehmen, daß es durch seinen Willen einen fernen Gegenstand zu bewegen oder wenigstens die wie immer erzeugte Bewegung nach Belieben zu leiten vermöge und daß es entweder einen Einblick habe in verschlossene dunkle Räume oder in ganz blinder Weise die passendste Direktion besorge, wie sie nämlich eine Schrift mit bestimmten Absätzen und Zeilen erheischt. Eine solche Annahme ist aber nicht statthaft. Wir können hier von der Frage, inwieweit durch den animalischen Magnetismus eine Communikation zwischen lebenden Wesen sich herstellen lasse, ganz absehen; denn es handelt sich in unserer Frage um die Einwirkung auf einen leblosen Gegenstand. Um einen solchen in bestimmter Weise in Bewegung zu setzen, müßte der Geist entweder der Macht sich erfreuen unmittelbar in die Ferne zu wirken, oder er müßte im Stande sein, mittelbar eine Reihe von wohlgeordneten Bewegungen hervorzurufen. Die unmittelbare Fernewirkung (actio in distans) ist aber schon an und für sich unmöglich, — das können wir unbedenklich behaupten, was auch immer manche Philosophen und Naturforscher dagegen sagen mögen, — und am allerwenigsten kann dem Geiste die Fähigkeit zukommen, durch einen seiner Natur nach immanenten Willensakt in der Ferne die Bewegung eines materiellen Gegenstandes zu bewirken, da er nicht einmal den eigenen Körper zu bewegen vermag, sobald der Organismus, durch welchen die vom Willen verschiedene Bewegungskraft sich bethätigt, gelähmt ist.

Die mittelbare Fernewirkung steht zwar in der Macht des Menschen; aber in unserem Falle fehlen die nothwendigen Bedingungen; denn es läßt sich nicht denken, daß ein Fluidum oder was

immer für ein materieller Faktor nicht etwa blos als Vehikel diene, um den vom Subjekte ausgehenden physischen Impuls auf einen Bewegungsapparat zu übertragen, sondern den Apparat selbst ersetze und geordnete Verrichtungen ausführe, die seiner Naturbestimmung ganz fremd sind und vom Subjekte schon allein wegen mangelnder Erkenntniß nicht im Einzelnen genau vorgezeichnet werden können. Doch gesetzt auch, daß das Medium aus sich dies alles zu leisten im Stande wäre, so kommen doch besondere Umstände hinzu, welche dieses Zugeständniß als fruchtlos erscheinen lassen. Die mediumistischen Mittheilungen, schriftliche wie mündliche, erfolgen zwar meistens in der dem Medium geläufigen Sprache; zuweilen aber werden sie zugleich in mehreren Sprachen ertheilt, auch in solchen, deren das Medium nicht kundig ist; es soll Medien geben, die der verschiedenartigsten fremden Mundarten sich bedienen. Auch der Gedanke, der in den Aufzeichnungen ausgedrückt wird, ist den Medien oft unbekannt; die Antwort auf manche Fragen ist für sie selbst überraschend und entspricht, wie es scheint, nicht immer ihren Wünschen. Endlich mag noch erwähnt werden, daß bei manchen Sitzungen mehrere verschiedene Handschriften zum Vorschein kommen, die als identisch mit den Schriftzügen bestimmter Persönlichkeiten aus der Vergangenheit, von denen sie angeblich herrühren, erkannt werden und bei wiederholten Experimenten keine Aenderung verrathen. Mag auch dieser Umstand für sich allein wenig beweisen, so trägt er doch das Seinige bei zur Bestätigung der bereits gewonnenen Ansicht, daß dem Medium fremde Hilfe zur Seite steht.

Außer der Schieferschrift gibt es noch andere spiritistische Phänomene, die offenbar die Mitbetheiligung einer geheimnißvollen Intelligenz voraussetzen. So z. B. das Knotenexperiment, das Spielen musikalischer Instrumente, wie namentlich der Geige, das Verschwinden und Wiedererscheinen verschiedener Gegenstände, die „Materialisationen“ und überhaupt alle Kunststücke, die bestimmte, wohlberechnete Kombinationen erfordern und dem unmittelbaren Eingreifen des Mediums entrückt sind oder ihrer Natur nach von keines Menschen Hand ausgeführt werden können. Auch das Herbeischaffen von frischen Früchten aus fernen Gegenden ist ohne Dazwischenkunft eines vom Medium verschiedenen handelnden Subjektes nicht denkbar. Endlich sei noch an die manchmal vorkom-

menden Offenbarungen verborgener Dinge, namentlich entlegener oder zukünftiger Ereignisse, erinnert.

Angesichts solcher Erscheinungen kann man nicht zweifeln, daß geheimnißvolle Vernunftwesen eingreifen. Die Aussage der Medien, daß sie nicht nach Belieben schalten können, sondern einer fremden Macht sich hingegeben fühlen, bestätigt diese Voraussetzung. Nur so erklärt sich die Thatsache, daß die mediumistischen Offenbarungen bei all' ihrer Verschiedenheit im Einzelnen eine gemeinsame Grundtendenz aufweisen, und in merkwürdiger Weise theils auf geradem Wege, theils auf Umwegen, theils offen, theils versteckt, theils näher, theils ferner auf eine bestimmte Culturbewegung hinwirken, die besonders in religiöser Hinsicht einen gänzlichen Umschwung zur Folge haben soll. Daß bei spiritistischen Sitzungen verschiedene Geister sich selbst ankündigen und daß die Medien in ihren krampfhaften Verzückungszuständen von geheimnißvollen Gestalten sich umgeben sehen wollen, kommt weniger in Betracht, weil es zuerst erwiesen sein muß, daß jene Ankündigungen von einer fremden Intelligenz ausgehen, und daß das Gestaltensehen nicht auf einer bedeutungslosen Hallucination beruhe.

Wenn wir nun auf Grund dieses Resultates uns versucht fühlen, die spiritistischen Erscheinungen auf das Wirken von Geistern zurückzuführen, so erhebt sich die Frage: Ist es möglich, daß Geister auf die Körperwelt wirken und jene seltsamen Phänomene erzeugen? Manche meinen diese Möglichkeit nicht gesichert zu sehen, wenn sie nicht dem Geiste selbst eine gewisse Stofflichkeit zuschreiben. Allein es ist kein Grund zu einer solchen Beschränkung. Alle geschöpflichen Wesen stehen in einer gewissen Verbindung und Rangordnung, welche die Möglichkeit einer Beeinflussung der niedern von Seite der höhern erheischt, ohne deshalb die Verschiedenheit des Seins und der Art zu wirken auszuschließen; denn nicht Gleichartigkeit der Natur, sondern nur eine bestimmte vom Schöpfer gesetzte Verhältnißordnung ist erforderlich, um ein Ding zum Objekt der Bethätigung für ein wirkendes Wesen zu machen. Die Kraftäußerung eines seiner Natur nach höhern geistigen Subjektes ist ganz anderer Art als die materieller Agentien, kann aber nichtsdestoweniger der Wirksamkeit der letztern äquivalent sein und denselben Effekt in bestimmten Dingen hervorbringen. Der h. Thomas nimmt darum keinen Anstand, den reinen Geistern die Fähigkeit zuzusprechen, auf

die Körperwelt einzuwirken, und zwar mittelst der lokalen Bewegung, durch welche auch die Applicirung der verschiedenen natürlichen Potenzen ermöglicht ist[1]). Steht es einmal fest, daß geistige Wesen auf die Körperwelt einwirken können, so verliert die Frage, ob sie speciell die spiritistischen Phänomene hervorzubringen im Stande seien, jede Bedeutung. Niemand wird zweifeln, daß sie vermöge ihrer höhern Einsicht die verschiedenen natürlichen Kräfte weit besser kennen, und dieselben zugleich weit geschickter zu combiniren, weit schneller zu appliciren vermögen, als der Mensch, folglich jedenfalls leichter die in Frage stehenden Phänomene erzeugen können als die Medien und sämmtliche Mitglieder spiritistischer Cirkel, besonders da ihnen auch ihre Unsichtbarkeit bei Hervorbringung vieler seltsamer Wirkungen sehr zu statten kommt.

Aber es gibt andere Bedenken, welche die Berechtigung der Ansicht, daß die spiritistischen Thatsachen von Geistern herrühren, in Frage zu stellen scheinen. Woher die Unzahl von unverständigen und läppischen Aussprüchen? woher die vielen Widersprüche in den angeblichen Geisterorakeln? Wie kommt es, daß dieselben meistens nur den Reflex der in den Fragestellern vorherrschenden Ansichten bilden und keine Aufschlüsse über unbekannte Dinge enthalten?

Der Spiritismus weiß auf alle diese Fragen eine *auf den ersten Blick* nicht ganz unbefriedigende Antwort zu geben. Er erinnert an die große Zahl von dummen, aberwitzigen, bösartigen, betrügerischen und spottsüchtigen Menschen, die täglich sterben und ihre ganze Eigenart in das Jenseits mit sich nehmen; wie kann im Hinblick auf diese Klasse von entleibten Geistern die Menge von Ungereimtheiten und Widersprüchen das geringste Befremden erregen? Bedenkt man zugleich, daß die verschiedenen Geister nur von den ihnen geistig verwandten Kreisen sich angezogen fühlen, so wird man auch die Familienähnlichkeit zwischen den in spiritistischen Kreisen vorwiegenden Anschauungen und den ihnen zugehenden

[1]) S. Th. I. Q. 100. a. 3. Dagegen wird die Frage, ob die *menschliche Seele*, die von Natur aus nur die Befähigung hat, ihren eigenen Körper und erst durch diesen andere zu bewegen, nach ihrer Trennung vom Leibe noch Bewegungserscheinungen in der Körperwelt hervorzubringen vermöge, vom h. Lehrer verneinend beantwortet. S. th. I. Q. 117. a. 4.

Geisterorakeln einigermaßen erklärlich finden. Etwas schwerer löst sich die aus dem Mangel neuer Aufschlüsse entnommene Schwierigkeit. Zöllner und andere bezeichnen den Mangel an Fassungskraft von unserer Seite als Grund, warum uns die Geister über die Natur der Dinge und über ihr eigenes Wesen so wenig mittheilen. Auch Ulrici ist dieser Ansicht. Weil die Geister „Menschen waren, müssen sie wissen, daß wir unserm menschlichen Wesen gemäß zur Naturerkenntniß und Naturwissenschaft nur auf dem Wege der Erfahrung gelangen können, und daß wir daher Belehrungen darüber in Worten (Begriffen — Ideen) nicht verstehen würden". (Ztsch. f. Phil. 74. Bd. S. 268). Aehnlich erklärt er auch die Schweigsamkeit der Geister in Bezug auf die ethisch-religiöse Wahrheit; sie müssen wissen, „daß uns eine äußerliche Mittheilung solcher Erkenntnisse nichts nützen kann, weil wir die ethisch religiöse Wahrheit aus freien Stücken selbstthätig suchen müssen, um sie zu finden".

Alle diese Antworten genügen nur scheinbar, insoferne man voraussetzt, daß die geheimnißvollen Wesen Menschengeister seien und daß wir im Spiritismus ein Werk der Vorsehung zu begrüßen haben. Unsere Unfähigkeit, Aufschlüsse über die Natur der Dinge entgegenzunehmen, ist nicht so groß, daß uns die Geister keine neuen Erkenntnisse vermitteln könnten. Einem verständigen Lehrer gelingt es, talentvollen Schülern in kurzer Zeit naturwissenschaftliche Kenntnisse mitzutheilen, von denen ein Aristoteles noch gar keine Ahnung hatte, und zwar in der Weise, daß die Schüler sich leicht von der Richtigkeit der mitgetheilten Wahrheiten selbst überzeugen können; warum sollten die Geister nicht etwas Aehnliches zu leisten vermögen? Lavoisier wäre mit seiner glücklichen Entdeckung wahrlich viel zu spät gekommen, wenn es einst einem Geiste beliebt hätte, dem Stagiriten auch nur einige Winke über die Geheimnisse der Chemie zu geben. Und wie leicht wäre es den Geistern, werthvolle historische Aufschlüsse zu ertheilen! Wie sehr müßten die mühsamen Combinationen des Geschichtsforschers erleichtert werden, wenn er nach den Anweisungen des Spiritismus die Geister der großen Männer der Vorzeit citiren und über den wahren Thatbestand befragen oder wenigstens sich einige Andeutungen zur Ausmittelung noch unbenützter Quellen von ihnen erhalten könnte! Aber bisher hat die Geschichtskunde den Geistermittheilungen auch nicht eine Zeile zu verdanken. Indessen werden

wir mit seichten Romanen und platten Versen aus dem Jenseits bedient, als ob wir des schaalen und wässerigen Zeuges nicht schon zuvor mehr als genug hätten. Es klingt sehr vernünftig, wenn uns gesagt wird, daß die Geister nur aus höhern Motiven so schweigsam sind, weil sie nämlich die naturgemäße, freithätige Aneignung der Wahrheit nicht beeinträchtigen wollen. Nur Schade, daß sie nach spiritistischen Berichten in Wirklichkeit nicht sehr schweigsam, sondern oft nur allzu schwatzhaft sind, dabei aber nichts enthüllen, was wir nicht entweder schon wissen oder als werthlos zurückweisen müssen. Die höheren Motive sind einem großen Theile dieser Spirits ohnehin ganz fremd; das beweist der Inhalt ihrer Mittheilungen; der Grund, warum der Spiritismus keine neuen Aufschlüsse bietet, muß also ganz anderswo zu suchen sein. Man könnte dieser Folgerung durch die Unterscheidung von höhern und niedern Geistern vielleicht entgehen, wenn die sittliche Vollendung mit den intellektuellen Fortschritten immer gleichen Schritt hielte; allein die Erfahrung bezeugt, daß oft gerade die intellektuell entwickeltsten Menschen in moralischer Hinsicht wahre Scheusale sind. Auch die Widersprüche zwischen den Aussagen verschiedener Geister lassen sich durch den oben dargelegten Grund nicht erklären; denn sie finden sich auch in den Offenbarungen der sogenannten höhern Geister, und zwar in Betreff solcher Dinge, die sie nothwendig wissen müßten, namentlich in den detaillirtesten Angaben über die Beschaffenheit des Jenseits. Ebenso finden die vielen Plattheiten und Albernheiten in den Geisterorakeln durch den Hinweis auf die Menge verblichener Dummköpfe und Bösewichte keine hinreichende Erklärung. Denn wenn nun einmal bei den Geistercitationen die Sympathie den Ausschlag gibt, wie die Spiritisten uns zu sagen wissen, so begreift man nicht, warum die gefälligen Salonmenschen von ihren abgeschiedenen Standes- und Gesinnungsgenossen oft so schlecht bedient werden. Und wo bleiben jene Menschenfreunde, die während ihres Lebens unter solchen Opfern gerade zu moralisch verkommenen Menschen sich herandrängten, um sie auf eine höhere Stufe zu heben? Warum läßt die Vorsehung, wenn sie der Geistermanifestationen als eines Mittels zur Rettung und Veredlung der Menschheit sich bedienen will, dem nichtsnutzen Gesindel den Vortritt? Man begreift auch nicht die sonderbare Erscheinung, daß die Geister am Necken und Foppen einen solchen Geschmack finden

können und in sittlicher Hinsicht gar oft weit tiefer stehen, als die diesseitige Menschheit, während uns andererseits gesagt wird, daß im Allgemeinen ein Fortschritt statthabe und daß der Entartete im Jenseits am Bösen selbst seine Strafe finde, so daß ihm dasselbe ganz unerträglich werde.

Die angegebenen Erklärungsgründe erweisen sich also sammt und sonders als unzulänglich. Daraus folgt aber nicht, daß die spiritistischen Phänomene nicht theilweise als Geistermanifestationen betrachtet werden dürfen. Denn nimmt man an, daß dabei dämonische Einflüsse sich geltend machen, so fallen sämmtliche Schwierigkeiten. Das Widerspruchsvolle, Betrügerische, Neckische, Höhnische ist durchweg dem Dämonischen eigen; das viele Schöne und Gute aber, das in manchen spiritistischen Offenbarungen sich zu finden scheint, kann, wie wir später sehen werden, nicht als Gegengrund gelten. Auch der Mangel an wissenschaftlichen Mittheilungen erklärt sich von diesem Standpunkte aus ganz ungezwungen. Denn die Vorsehung gestattet den Dämonen nicht, der natürlichen Entwickelung der Menschheit im Allgemeinen vorzugreifen; sie können zwar Einzelnen Verborgenes mittheilen, aber nichts, was den allgemein menschlichen intellektuellen Entwickelungsgang beeinträchtigen würde[1]).

Sollte die zwar nicht immer aber doch häufig wahrgenommene Homogeneität der Geisteroffenbarungen mit den in verschiedenen Spiritistenkreisen vorherrschenden Ansichten und Neigungen noch ein Bedenken erregen, so beachte man einen zweifachen Erklärungsgrund. Wir sagen für's Erste nicht, daß alles, was im Spiritismus vorkommt, auf die Rechnung von Geistern zu setzen sei; es handelt sich nur um die Möglichkeit der Annahme, daß Dämonisches sich beimische. Sodann ist zu bemerken, daß die Dämonen, soferne sie sich am Spiritismus betheiligen, im Beginne gerade durch eine wohlberechnete Accomodation am besten zu ihrem Ziele gelangen.

---

[1]) Die Spiritisten können für ihre Ansicht diesen Grund nicht geltend machen, theils weil sie die göttliche Vorsehung ganz in den Hintergrund drängen, theils weil sie annehmen müßten, daß auch die guten Geister nur lügen und täuschen, indem sie andere Gründe angeben und oft wirkliche Enthüllungen zu machen vorgeben.

Wir wollen hiemit noch nicht apodiktisch behaupten, daß dem Spiritismus wirklich ein dämonischer Einfluß zu Grunde liege; — bevor wir darüber ein definitives Urtheil fällen, müssen wir alle Ansprüche der Spiritisten einer sorgfältigen Prüfung unterziehen; wir wollen für jetzt nur feststellen, daß der Herbeiziehung geistiger Wesen zur Erklärung mancher spiritistischer Thatsachen nichts im Wege stehe. Man wird sich am Ende nothwendig zu diesem Auswege verstehen müssen. Ohne Ursache können die erwähnten seltsamen Vorkommnisse nicht sein; reichen menschliche Kräfte nicht aus, so bleibt nichts übrig, als ihren Grund in höhern geistigen Vernunftwesen zu suchen; denn daß sie ihren unmittelbaren Ursprung nicht in Gott haben, ist evident; würden aber nicht körperlose, sondern mit einer feinern, unsern Sinnen unzugänglichen Organisation begabte Vernunftwesen sie hervorbringen, so würden sie über ihre wahre Natur uns Aufklärung geben, und es könnte ihnen nicht gelingen, noch würden sie es versuchen, in menschlicher Gestalt sich uns darzustellen. Wenn der Materialist die Annahme von Geistern als Ursachen jener Erscheinungen absurd findet, so vergißt er, daß er sehr viele Ursachen nicht kennt, und deßhalb vernünftiger Weise nichts dagegen haben kann, wenn allenfalls auch rein geistige Faktoren ohne seine Genehmigung existiren.

In welcher Weise die geheimnißvollen Wesen bei Hervorbringung der einzelnen in Frage stehenden Erscheinungen zu Werke gehen, können wir nicht wissen. Jeder Versuch eine genaue Erklärung zu geben, ist werthlos, sobald einmal angenommen wird, daß außernatürliche intelligente Ursachen im Spiele sind. Es lassen sich da nur einige Vermuthungen aufstellen.

Die größte Schwierigkeit bereitet unter den physischen Phänomenen jedenfalls das plötzliche Verschwinden von Gegenständen und deren Entfernung aus verschlossenen Räumen. Man hat verschiedene Erklärungen dieser Erscheinung zu geben versucht. Manche nehmen an oder halten es wenigstens für denkbar, daß die Gegenstände mittelst der elektromagnetischen Kräfte in ihre Atome zerlegt und sodann durch Vereinigung derselben in ihrer frühern Form wieder hergestellt werden. Dadurch würde sowohl die Entfernung als das Unsichtbarwerden erklärt, da die aufgelösten Bestandtheile unsere Sinne nicht zu affiziren vermögen. Selbstverständlich fehlt es nicht an „Geisteroffenbarungen", welche diese Annahme bestätigen[1]). Eine

[1]) Mit farblosen Gegenständen gelingt, wie manche „Geister" mittheilen. das Experiment am leichtesten, weil es den Geistern schwer fällt, bei der Wiederzusammensetzung die Farbe zu erzeugen.



absolute Unmöglichkeit kann man darin nicht erblicken, insoferne es sich nur um anorganische Gegenstände handelt.

Zöllner behilft sich mit der Hypothese eines vierdimensionalen Raumes, in dessen vierte Dimension die Dinge von den „intelligenten unsichtbaren Wesen“ versetzt werden.[1]). Allein diese Hypothese ist in keiner Weise haltbar. Ein Raum mit vier Dimensionen enthält einen innern Widerspruch, und man kann darum keineswegs behaupten, daß wir uns von einem vierdimensionalen Raume zwar keine Anschauung, aber doch einen Begriff zu bilden vermögen. Es gibt ohne Zweifel sehr Vieles, was wir uns nicht veranschaulichen können, ohne daß wir es deshalb undenkbar, d. h. in sich widersprechend finden; handelt es sich aber um einen vierdimensialen Raum, so drängt sich jedem Unbefangenen sofort die Ueberzeugung von einer im Wesen der Sache liegenden, von unserer Vorstellung ganz unabhängigen Unmöglichkeit auf. Jeder Versuch, das Gegentheil dar-

---

[1]) Auch diese Annahme wird von „Geistern“ bestätigt; sie sagen uns aber, daß nur die niedern Geister vierdimensionale Wesen sind. In höhern Sphären steigt die Anzahl von Dimensionen. Es fehlt nicht an Geistern, welche noch andere Erklärungen von unvergleichlichem Unsinn zu geben wissen. „Eines Abends bezüglich des Bringens von Gegenständen durch verschlossene Räume befragt, gab Dabot folgende Erklärung durch sein Medium. — Dabot: „Das dir genau und faßlich zu erklären, wird wohl schwer gehen. Es ist eigentlich nur ein Kunststück, doch möge dir Folgendes als Anhaltspunkt dienen. — Um solches überhaupt zu erzielen, dazu gehört unbedingte Harmonie, und gelingen deßhalb derlei Manifestationen nur in kleinen Zirkeln. Ferner gehört dazu ein dafür qualificirtes Medium, welches von einem oder mehreren Geistern der untersten Sphäre unterstützt wird. Der Magnetismus des Mediums muß dabei mit dem Magnetismus dieser Geister ganz genau vermengt werden können. Wir wollen nun annehmen, es soll in einem verschlossenen Kasten oder Raum ein Stück Papier beschrieben, oder die bei Euch so beliebten Abdrücke auf Tafeln geleistet werden, so wird zuerst der ganze Kasten von uns magnetisirt. Er wird in eine schwarze Wolke gehüllt und wird dann nach und nach glänzend und durchsichtig, d. h. für uns, so daß für uns kein Raum mehr existirt. Durch unsern Magnetismus wird dann der Bleistift, Griffel u dgl. geführt, oder der Abdruck bewerkstelligt. Ebenso wie wir einem verschütteten Bergmann seine Seele durch feine magnetische Fäden heraufziehen, gerade so können wir den Magnetismus durch solche Fäden in verborgene Räume hineinzwängen“. (Psychische Studien, Jahrgang VI, Heft XI S. 1). Das Ganze wird dann weiter als „condensirter Nervengeist“ bezeichnet.

zuthun, dient nur dazu, die Richtigkeit dieser Ansicht noch mehr an's Licht zu setzen[1]).

Am allerunglücklichsten ist wohl die Berufung auf die exegetische Begründung derselben aus Ephes. 3, 18, vgl. Job 11, 7—9, durch Fricker und Oetinger. Wenn der Apostel von der Länge, Breite, Tiefe und Höhe der Liebe Christi spricht, so bezeichnet er eben nur nach dem gewöhnlichen Sprachgebrauch die Tiefendimension durch zwei correlative Benennungen. Dasselbe gilt von Job 11, 7—9, wo ohnehin die Höhe des Himmels der Tiefe der Unterwelt entgegengesetzt wird und darum für eine unbekannte vierte Dimension kein Raum bleibt. Wer könnte je denken, daß die göttliche Offenbarung, die über naturwissenschaftliche und mathematische Wahrheiten überhaupt keine Aufschlüsse bietet, bei einer blos bildlichen Darstellung ein solches Geheimniß versteckt andeuten würde.

Man begreift auch nicht, wie diese Hypothese, ihre Richtigkeit vorausgesetzt, zur Beseitigung oder Verringerung der Schwierigkeiten, welche die erwähnten Erscheinungen bieten, irgendwie sich eignen soll Nach der Argumentation von Zöllner und Andern sollen wir uns die Sache durch die Fiktion eines zweidimensionalen Wesens veranschaulichen Wie wir für ein solches Wesen einen Gegenstand dadurch unsichtbar machen könnten, daß wir ihn in die dritte Dimension, d. h. von der Fläche in die Höhe versetzten, so können die Geister für uns dreidimensionale Wesen die Gegen-

---

[1]) M. Wirth, stud. phil., sucht seinen Commilitonen die Zöllner'sche Hypothese durch folgende Erklärung plausibel zu machen: „Bezeichnen wir die gerade Linie als einen Raum von einer Dimension, die Ebene als einen Raum von zwei Dimensionen und den Körper oder, wenn wir uns diesen als unendlich denken (!), den ganzen Raum als einen Raum von drei Dimensionen, so können wir uns aus diesen drei verschiedenen Arten des Raumes einen allgemeinen Begriff ‚Raum' bilden, bei welchem die Anzahl der Dimensionen unbestimmt gelassen worden ist"; kürzer können wir sagen: „ein Raum von n— Dimensionen". (Herrn Zöllner's Hypothese intellig. vierdim. Wesen, Leipzig, Mutze, 1876). Hiermit soll dargethan sein, daß ein Raum von vier Dimensionen denkbar ist. Wir können diese „verschiedenen Arten des Raumes" nicht anerkennen, da wir nur einen Raum mit drei Dimensionen, nicht aber eine oder zwei Dimensionen als Raum denken können. Die Ansetzung von n— Dimensionen enthält eine petitio principii; denn sie ist nur dann statthaft, wenn man voraussetzt, daß die Anzahl der Dimensionen nicht durch die Natur der Sache, durch das Wesen des Raumes, absolut bestimmt ist. Im weitern Verlaufe der Rede nimmt Wirth noch mathematische Proportionen zu Hilfe, in denen der „Zustand des Nicht-Dimensionen-Habens" in dasselbe Verhältniß zur Linie gesetzt wird, wie die Linie zur Ebene (!).

stände durch Entrückung in die vierte Dimension verschwinden lassen oder aus verschlossenen Räumen durch die Oeffnung der vierten Dimension entfernen. Ebenso vermögen jene intelligenten Wesen aus der vierten Dimension in unsern dreidimensionalen Raum hereinzutreten und uns zu erscheinen. — Diese Vorstellungen leiden nach meinem Ermessen an großer Unklarheit. Man setzt voraus, daß ein Wesen möglich sei, welches zwei Dimensionen ohne dritte sich vorzustellen vermag. Diese Voraussetzung ist falsch; wir können uns die Fläche nur im (dreidimensionalen) Raume denken, so daß immer zugleich die dritte Dimension in der Vorstellung wenigstens dunkel sich einstellt; und dies ist nicht zufällig, sondern kommt aus der Natur der Sache, weil eben die Fläche nur ein Durchschnitt oder eine Begränzung des Raumes ist. Noch verkehrter ist die Annahme, daß an und für sich ein Wesen möglich sei, das thatsächlich nur zwei Dimensionen habe. Reine Linien und reine Flächen sind nur Abstraktionen und können nie Wirklichkeit erlangen.

Man scheint ferner vorauszusetzen, daß immer Uebereinstimmung stattfinden müsse oder stattfinde zwischen der Zahl der Dimensionen, die einem Wesen zukommen, und der Zahl jener, die es sich vorzustellen vermag. Diese Voraussetzung ist wieder ganz willkürlich. Ein Wesen braucht nicht Dimensionen zu haben, um solche sich vorstellen zu können, und umgekehrt könnte ein Subjekt, insofern eine Vielheit von Dimensionen denkbar ist, mehr Dimensionen haben, als es sich vorzustellen vermag. Auf die leblosen Gegenstände paßt diese Voraussetzung auch sonst nicht. Unsere Welt scheint vom Standpunkte der Z. Hypothese betrachtet, nur zufällig 3 Dimensionen zu haben wenn wir überhaupt sagen können, daß sie drei und nicht mehr besitze.

Man setzt ferner voraus, daß ein Gegenstand von einer Dimension in die andere, von der Fläche in die Höhe (Tiefe), vom dreidimensialen Raum in die vierte Dimension sich versetzen lasse und daß die vierte Dimension für sich bewohnbar sei. Wieder nur Widersprüche. Wenn ein Wesen nicht schon in der Tiefendimension sich befindet, kann es in derselben nicht weitergerückt werden, und umgekehrt mag es noch so hoch steigen oder noch so tief sinken, der Flächendimension kann es nie entgehen; was überhaupt geschehen kann, ist nichts anderes, als daß es im immer sich gleichbleibenden Raume den Platz wechselt. Die Dimensionen, die der absolute Raum seiner Natur nach hat, kommen ihm überall, auch im kleinsten Ausschnitte, um so mich auszudrücken, nothwendig zu, und es kann kein Räumliches existiren, ohne daß alle Dimensionen es treffen. Demgemäß kann auch ein Körper nach der Richtung der „vierten Dimension" nur verrückt werden, wenn er bereits in der vierten Dimension sich befindet; und wieweit er auch darin sich fortbewegt, die übrigen drei Dimensionen sind überall seine Begleiter. Wir begreifen deshalb nicht, wie ein Körper durch was immer für eine Versetzung uns plötzlich ganz entschwinden könne, da wir die drei Dimensionen bis in die weitesten Fernen zu verfolgen vermögen, es müßte denn sein, daß neben jedem kleinsten Theile des dreidimensionalen Raumes

noch ein aparter vierdimensionaler Raum als Geheimgemach für die Geister sich befände.

Und wie gelingt es den vierdimensionalen intelligenten Wesen, ihr Kunststück auszuführen? Denken wir uns eine Hohlkugel mit Gas gefüllt. Wie kommt es, daß das Gas die offene vierte Dimension, die dem Begriffe der Sphäre freilich arg mitspielt, vermöge des bekannten Diffussionsgesetzes nicht occupirt? Wenn die vierte Dimension der Natur des Gases nicht widerspricht, so erleidet jenes Gesetz eine ganz willkürliche Ausnahme; widerspricht sie aber seiner Natur, so vermag kein Geist durch dieselbe es herauszuholen. Anderes übergehe ich; so namentlich die widersinnige Annahme, daß die Geister für sich selbst den räumlichen Bedingungen unterworfen seien wenn nicht gar vier Dimensionen haben, wie manche zu glauben scheinen.

Wir brauchen gar nicht zu so kühnen Hypothesen unsere Zuflucht zu nehmen. Setzt man einmal die Intervention von Geistern voraus, so wäre vorerst die Frage zu lösen, ob nicht die Geister selbst am Ende nur Taschenspielerei treiben, besonders da fast immer dieselben Kunststücke wiederkehren. Die Freunde des Spiritismus begnügen sich damit zu constatiren, daß die geübtesten Taschenspieler manche spiritistische Experimente ausdrücklich als ihrer Kunst unzugänglich bezeichnen. Was ist aber damit gewonnen? Die Geister lassen sich nicht beobachten, und es ist denkbar, daß sie in der Kunst zu täuschen auch die geschicktesten Taschenspieler weit zu überbieten vermögen. Wir können auch nicht sagen, inwieweit die Geister, wenn sie der Imponderabilien sich bemächtigen, im Stande seien die optischen Phänomene zu alteriren, der Affizirung unserer Sinne von Seite der Gegenstände ein Hinderniß in den Weg zu legen oder direkt durch Beeinflussung der Nerven Sinneshallucinationen hervorzurufen.

Was die intellektuellen Phänomene betrifft, bereitet die Kenntniß der Gedanken des Mediums von Seite der Geister keine Schwierigkeit, weil das Medium, wie es scheint, durch die abnorme Entwickelung gewisser den Geistern wahrnehmbarer Agentien sein Inneres mehr als andere Menschen nach außen manifestirt. Die Vorhersagung zukünftiger Dinge ist meistens sehr problematisch und scheint daher auf Conjektur zu beruhen.

Prüfung der spiritistischen Ansicht über den Verkehr mit den Geistern und die providentielle Aufgabe des Spiritismus.

Was die Spiritisten über die Ursache der Wunderphänomene ihrer Sitzungen urtheilen, haben wir bereits gehört. Sie erblicken in den geheimnißvollen Wesen die Seelen verstorbener Menschen.

Wir wollen nicht leugnen, daß die Seelen der Verstorbenen durch besondere Zulassung Gottes sich bisweilen den Lebenden vergegenwärtigen können; aber die Ansicht der Spiritisten von einem

experimentmäßig herstellbaren Verkehr mit den Abgeschiedenen ist durchaus unhaltbar. Es läßt sich nicht denken, daß die Geister durch solche Mittel, wie der Spiritismus sie kennt, den Weg zu uns suchen sollten. Wäre die Mediumschaft an eine bestimmte sittliche Qualification gebunden, so könnte man die Sache weniger auffallend finden; aber sie hängt, wie es scheint, vorzüglich nur von einer gewissen nervösen Reizbarkeit ab und dient Manchen als lukrativer Erwerbszweig. Die Engländer scheinen sich vorzugsweise dafür zu eignen[1]). Die Manifestationsweise ist auch nicht würdig genug. Wie soll man es denkbar finden, daß die Geister von Menschen, die einst in der Gesellschaft einen sehr ehrenvollen Rang einnahmen, die Geister von Fürsten, von Gelehrten u. s. w. soweit ihrer Würde vergessen sollten, daß sie durch physische Bedingungen herbeigelockt in einem Kreise von Neugierigen als Poltergeister auftreten, mit den Möbeln sich zu schaffen geben, Röcke aufknöpfen, die Anwesenden kneifen, und allerlei mechanische und musikalische Kunststücke aufführen, die eben nur einem Gaukler oder Taschenspieler Ehre machen könnten. Wozu bedarf es solcher Proben, wenn sie fähig sind sich zu „materialisiren“? und wie kommt es, daß sie bei den angeblichen Materialisationen meistens nur einzelne Theile und zwar in einer nicht immer leicht erkennbaren Weise zeigen? Nach den Behauptungen der Spiritisten können auch die Geister längst verstorbener Menschen herbeigerufen werden; wie reimt sich das zur Lehre von den Reincarnationen oder dem Durchlaufen einer Reihe von höhern Existenzformen? Wollte man sich auf die Identität der Handschrift oder die Aehnlichkeit der äußern Erscheinung berufen, um die Identität der angeblich sich meldenden Geister mit gewissen bekannten Persönlichkeiten constatirt zu finden,

---

[1]) Dr. Hebler macht in seiner kleinen Schrift „Spiritismus und Schule“ sich lustig über einen deutschen Spiritisten-Verein, der Gelder sammelte, um ein englisches Medium kommen zu lassen. „Findet die deutsche Geisterwelt den Weg zu uns wirklich nur durch eine englische Zunge? Vermag sie nur im Klange des Goldes mit uns zu reden? Kann sie nicht, wenn sie wirklich ist und ihre Wunder uns verkünden will, zu uns die Brücke schlagen, ohne daß wir einem Engländer unser gutes deutsches Geld anstandslos in die Tasche schieben? Unnationale, verschwenderische Spirits einer sonst so vaterlandsbegeisterten, sparsamen Nation“. (L. c. S. 18).

so wäre das wirklich sehr naiv. Die Handschrift ist so sehr von gewissen zufälligen Eigenthümlichkeiten der gegenwärtigen Organisation abhängig, daß sie bei manchen Menschen je nach dem Wechsel der meteorischen Einflüsse bedeutend sich ändert und jedenfalls fast ohne Ausnahme den Abstand zwischen der lebenskräftigen Jugend und dem welken Greisenalter erkennen läßt. Wie soll nun der abgeschiedene Geist, nachdem er der äußern Organisation entledigt, durch Jahrhunderte hindurch verschiedene Phasen durchlaufen, naturgemäß ganz denselben Schriftzug wie ehemals beibehalten? Ebenso ist es undenkbar, daß zufällige Abnormitäten, wie sie z. B. durch Einschnürung der Füße oder andere äußere Ursachen entstehen, an dem angeblichen Geisterleibe fortwährend haften und bei spätern „Materialisationen" ganz getreu wieder zum Vorschein kommen. Wie bedauernswerth wären die Geister, wenn sie auf ihrem neuen Lebenswege alle organischen Fehler, alle Verstümmelungen der Glieder, mit denen sie von hinnen geschieden, beständig mit sich schleppen müßten! Wenn man also bei angeblichen Materialisationen die Spuren von körperlichen Defekten wahrzunehmen glaubt, so darf man darin nicht ein Kriterium für die Wahrheit der spiritistischen Hypothese erblicken.

Man könnte vielleicht manchen der bisher angeführten Schwierigkeiten, welche der spiritistischen Lehre vom Erscheinen menschlicher Seelen sich entgegenstellen, durch die Annahme entgehen zu können glauben, daß meistens nur böse und höchstens ausnahmsweise auch gute Menschengeister die spiritistischen Cirkel mit ihrer Gegenwart beehren. Allein unter dieser Voraussetzung muß man nicht blos die Hoffnung, im Spiritismus einen Heil verkündenden Stern begrüßen zu dürfen, ganz fahren lassen, sondern auch Rechenschaft geben, warum die guten Geister so zurückhaltend sind und den zurückgelassenen Brüdern nicht zu Hilfe eilen, wenn doch einmal der Verkehr der Verstorbenen mit den Lebenden ohne besondere Zulassung Gottes naturgemäß sich vollziehen kann.

Die principielle Lösung der Frage, ob die Seelen der Verstorbenen vermöge ihres natürlichen Zustandes mit dem Diesseits in Verkehr treten können, ob sie erfahren, was in der Menschheit vorgeht, und auf die Körperwelt einzuwirken vermögen, kann den Spiritisten gegenüber nicht so in den Vordergrund treten als sie es an und für sich verdienen würde. Denn die Spiritisten

leugnen von vornherein die psychologischen Principien, welche zur Bekämpfung ihrer Ansicht dienen; sie schaffen sich selbst eine Psychologie, die dem angeblichen Verkehr mit den Verstorbenen entspricht; man mag darin Willkür erblicken; aber unter der Voraussetzung, daß jener Verkehr (wie die Spiritisten glauben) als wirkliche Thatsache constatirt sei, kann man wenig dagegen einwenden. Es wäre nicht einmal nothwendig, von den Principien, die z. B. der hl. Thomas über das Verhältniß von Leib und Seele aufstellt, bedeutender abzugehen, um die Möglichkeit jenes Verkehrs zu vertheidigen, insofern aus anderweitigen Gründen bewiesen werden könnte, daß die Seele von Natur aus die Bestimmung habe, auch nach der Trennung vom Leibe mit den Hinterbliebenen in Verkehr zu treten; denn in diesem Falle könnte man sagen, daß die Seele dem neuen Zustande entsprechend nach Art der reinen Geister erkenne und die Körper bewege, oder daß auf irgend eine andere Weise gesorgt sei, wie denn auch die geistigen Funktionen von der Seele dort anders als hier, nämlich ganz unabhängig von den sensitiven Thätigkeiten, ausgeübt werden. Daher war es vor allem nothwendig, den Nachweis zu liefern, daß die spiritistischen Thatsachen in sich selbst betrachtet weit davon entfernt sind, die in Frage stehende Hypothese als annehmbar erscheinen zu lassen. Im Uebrigen verweisen wir auf die Lehre des hl. Thomas, der aus den Eigenschaften der Seele darthut, daß sie natürlicher Weise weder um das, was hier vorgeht, wissen kann[1]), noch auf

---

[1]) Respondeo dicendum, quod secundum naturalem cognitionem, de qua nunc hic agitur, animae mortuorum nesciunt, quae hic aguntur. Et hujus ratio ex dictis accipi potest, quia anima separata cognoscit singularia per hoc quod quodammodo determinata est ad illa per vestigium alicujus praecedentis cognitionis seu affectionis vel per ordinationem divinam. Animae autem mortuorum secundum ordinationem divinam et secundum modum essendi segregatae sunt a conversatione viventium et conjunctae conversationi spiritualium substantiarum, quae sunt a corpore separatae; unde ea, quae apud nos aguntur, ignorant. S. th. I. Q. 89. a. 8. Man sieht, daß Thomas u. a. aus der das künftige Schicksal der Seele betreffenden göttlichen Anordnung (ordinatio divina) argumentirt; aber gerade diese Beweisquelle ist es, welche der Spiritismus in umgekehrter Weise zu seinen Gunsten verwerthet hat.

die Körper eine Wirkung auszuüben vermag[1]). Die katholische Lehre vom übernatürlichen Verkehre der Lebenden mit den Abgeschiedenen, die bereits in die Verklärung eingetreten oder der Verklärung entgegensehen, wird selbstverständlich hiedurch nicht berührt. Wir wollen auch keineswegs behaupten, daß in dieser Hinsicht schon alle Räthsel gelöst seien und nicht so manche unleugbare Vorkommnisse noch der Erklärung harren. — Es darf indessen nicht unerwähnt bleiben, daß die von manchen Spiritisten vertheidigten anthropologischen Ansichten, besonders die Kardec'sche Reincarnationstheorie, auf die Hypothese, zu deren Stütze sie dienen sollen, nicht das günstigste Licht werfen. Der Mensch erscheint in diesen Lehren nicht als das, was er ist, nämlich als ein aus Leib und Seele bestehendes einheitliches Wesen, sondern als Geist, der bisweilen einen Leib als äußere Hülle sich gefallen läßt, so zu sagen wie ein Kleid vorübergehend anzieht, ohne daß er mit ihm wahrhaft zu Einer Natur vereint wäre. Daß die Seele nach dem Zeugnisse der Erfahrung ganz unentwickelt in's Dasein tritt und erst in und mit dem Leibe sich entwickelt, wird ganz ignorirt; es ist der reife, durch viele Lebensschicksale geprüfte und gestählte Geist, der immer wieder auf derselben Bühne erscheint, und man weiß nicht, wie und wozu er nacheinander die dem Kindes-, Knaben- und Jugendalter entsprechenden Rollen spielt, bis er in der Vollreife der Entwickelung sich zeigt. Die Menschheit ist nicht ein großes, einheitliches Ganzes, mit einer gemeinsam zu erfüllenden Lebensaufgabe und einem bestimmten letzten Ziele; sie ist gleichsam

---

[1]) Respondeo dicendum, quod anima separata sua naturali virtute non potest movere aliquod corpus. Manifestum est enim, quod cum anima est corpori unita, non movet corpus nisi vivificatum; unde si aliquod membrum corporis mortificetur, non obedit animae ad motum localem. Manifestum est autem, quod ab anima separata nullum corpus vivificatur, unde nullum corpus obedit ei ad motum localem, quantum est de virtute suae naturae, supra quam potest aliquid ei conferri virtute divina. S. th. I. Q. 117. a. 4 Vgl. Schneid, Der neuere Spiritismus philosophisch geprüft, (Eichstätt, Hornik, 1880). Diese sehr empfehlenswerthe Schrift kam uns erst zu, als dieser Aufsatz schon unter der Presse war. Der Verfasser weicht darin von unseren Ansichten ab, daß er ohne Unterschied alle Erscheinungen des Magnetismus als Teufelswerk erklärt.

nur ein Cayenne für die Geisterwelt oder ein Fegefeuer, zur Läuterung noch nicht ganz reiner und vollkommener Geister bestimmt. Die Eigenart der verschiedenen Stämme und der verschiedenen Zeitalter bleibt ein unerklärliches Räthsel; desgleichen auch die gesetzmäßige Continuität der geschichtlichen Entwickelung und deren mächtiger Einfluß auf die einzelnen Menschen und die jeweiligen socialen Gestaltungen; denn die Menschen manifestiren nach dieser Anschauung nur die schon seit unvordenklichen Zeiten entwickelten Eigenschaften der incarnirten Geister, welche den Leib in entsprechender Weise sich anbilden, folglich von Rassenunterschieden, Zeitaltern, geschichtlicher Entwickelung u. s. w., wenigstens hinsichtlich des geistigen Lebens, nicht abhängig sein können.

Wie es möglich sei, daß der incarnirte Geist so vollständig die Erinnerung an die frühern Existenzen verliert, — wie dessenungeachtet der Zweck der Sühne und Läuterung durch die Incarnation erreicht werden soll, — wie die Geister, die nur zum Zwecke der Läuterung in die Materie herabsteigen, ihrer Natur vergessen und Materialisten werden können, — woher es komme, daß die Menschheit einer immer größern Corruption verfällt, während die Geister bei jeder Incarnation sich vervollkommnen, — welche Thaten ein Nero in frühern noch schlechtern Daseins-Stadien vollbracht haben möge und in welchem Zustande er ursprünglich aus der Hand Gottes hervorgegangen sei: dies sind Fragen, die einfach nur gestellt zu werden brauchen, um die Abgeschmacktheit der ganzen Lehre, die nach spiritischer Zumuthung von der ganzen Menschheit als Geisteroffenbarung gläubig und dankbar hingenommen werden soll, hinreichend zu kennzeichnen.

Wie wir uns zur spiritistischen Ansicht über die providentielle Bedeutung der neuen Geistermanifestationen zu stellen haben, kann nach dem Gesagten nicht zweifelhaft sein. Daß die Vorsehung für außerordentliche Bedürfnisse auch außerordentliche Mittel in Bereitschaft hält, kann ebensowenig geleugnet werden, als die Thatsache, daß die Gegenwart in vielfacher Hinsicht einen ungewöhnlich hilfsbedürftigen Zustand aufweist. Von diesem Gesichtspunkte aus könnte man geneigt sein, den Spiritismus als ein von Gott gesandtes Rettungsmittel willkommen zu heißen. Aber bei näherer Betrachtung muß man anders urtheilen. Für's Erste spricht schon, wie bereits angedeutet wurde, der Charakter der spiritistischen

Experimente an sich betrachtet gegen eine solche Annahme. Die Medien werden durch die spiritistischen Experimente sehr erschöpft; sie verfallen in krampfhafte Affektionen und kataleptische Zustände; die Scenen, die bei manchen spiritistischen Sitzungen sich abspielen, sind wahrhaft Entsetzen erregend: ist es denkbar, daß die göttliche Vorsehung eines so unedlen und unnatürlichen Mittels sich bediene, daß sie zu krankhaften Erregungen einiger Individuen ihre Zuflucht nehme, um den Verkehr der Geisterwelt mit uns zu vermitteln und die Menschheit einer höhern Stufe geistigen Lebens entgegenzuführen[1])? ist es denkbar, daß sie keinen geeignetern Canal finde ihre Offenbarungen uns zufließen zu lassen, als possenhafte Probestücke, die allenfalls in Schaubuden die Augen der Neugierigen fesseln, nie aber in heiligen Tempeln die Herzen der Andächtigen erheben können? Doch wenden wir uns sogleich zur Hauptfrage. Ist der Spiritismus überhaupt geeignet, die große Aufgabe, die seine Vertheidiger ihm zugedacht haben, zum Segen der Menschheit zu lösen?

Von den Offenbarungen, welche die Spirits angeblich vermitteln, kann die sittlich-religiöse Regeneration der Menschheit sicher nicht erwartet werden. Dieselben mögen immerhin neben vielem Bedeutungslosen manche schöne Ideen darlegen, aber einzelne schöne Gedanken können die Welt nicht retten und als Offenbarung sind sie völlig werthlos; denn es fehlt jede sichere Bürgschaft für ihre Wahrheit. Die außerordentlichen Phänomene, welche die intellektuellen Kundgebungen begleiten, können selbstverständlich keine solche Bürgschaft gewähren, weil sie ebenso den abgeschmackten und widerspruchsvollen Enthüllungen zur Seite gehen wie den übrigen, und weil so viele Vorkommnisse die Qualität der Geister und das ganze spiritistische Treiben als äußerst verdächtig erscheinen lassen.

---

[1]) „Wenn sogenannte Materialisation der Geister, sichtbar und tastbar für den Skeptiker, unentbehrlich zu seiner Ueberzeugung ist, weil ihm die intellektuellen Kundgebungen der unsichtbaren Welt kein genügender Beweis sind, so muß man es sich gefallen lassen, daß diesem Skeptizismus Unglückliche als Märtyrer unserer Sache, zum Opfer dienen". „Licht, mehr Licht!" 1879, Nr. 4. In der That, eine ganz eigene Art von Martyrium! Darf der Skeptiker vielleicht von Gott verlangen, daß er, um ihn zu rühren, am Ende gar einen neuen Molochsdienst sich gefallen lasse?

Beachtet man manche spiritistische Geständnisse oder Behauptungen, wie sie von Allan Kardec und Andern in Betreff der Geister und der Medien aufgestellt werden, so muß man sich wahrhaft wundern, daß sie auch nur ein Quintchen Auktorität für ihre Geisterorakel in Anspruch zu nehmen wagen. Wir hören da unter anderm, daß die bösartigen Geister oft das Kommen der Guten verhindern, und ihrerseits direkt auf Verbreitung oder Bestätigung des Irrthums ausgehen, ferner daß auch die sogenannten höhern Geister in vielen Dingen noch unwissend und der Täuschung unterworfen sind, sowie auch Andere täuschen können, — Grund genug, ihre Mittheilungen mit Mißtrauen entgegenzunehmen, hätten wir auch nicht noch überdies mit den Medien zu rechnen, deren viele von Allan Kardec selbst als höchst verdächtig und unzuverlässig geschildert werden. Es müßte wenigstens eine maßgebende Auktorität vorhanden sein, um das Unverdächtige vom Verdächtigen, das Nützliche vom Verderblichen auszuscheiden; aber wer belehrt diese zahlreichen kleinen Gruppen, die jede für sich himmlischen Offenbarungen zu lauschen wähnen und bald diesen bald jenen Engel oder Heiligen mit sich verkehren sehen. Was wir von den Enthüllungen der Geister zu erwarten haben, zeigen übrigens am besten die Warnungsrufe, welche das Bunterlei der spiritistischen Offenbarungen selbst manchen der wärmsten Vertheidiger des neuen „Evangeliums" abgenöthiget hat. So schreibt z. B. C. v. Rappard, da er wahrgenommen zu haben glaubte, daß die „friesisch-amerikanischen Geister" in manchen Fragen es sich gar zu bequem machen und sich fast den Anschein geben, als ob sie es mit dem Clerus nicht ganz verderben wollten: „Wir rathen der denkenden deutschen Leserwelt, welcher nichts vorenthalten bleiben darf noch kann, denn ihr allein gebührt die richterliche Autorität zur Lösung der Widersprüche in den Aussagen der Geister, selbige einer sorgfältigen Prüfung zu unterwerfen, d. h. dem höchsten Kriterium — dem der Logik"[1]). Die richterliche Autorität der denkenden deutschen Leserwelt ist meines Erachtens zu sehr in Anspruch genommen von den Widersprüchen der incarnirten Philosophen und Gelehrten, als daß sie noch soviel Muße und Leistungsfähigkeit erübrigen könnte, um auch die jenseitige Gelehrtenwelt vor ihre Schranken zu fordern; und wenn es

[1]) „Licht, mehr Licht!", 1879, S. 11.

nur auf ihren Geschmack ankommt, so müssen die Geister, um mit ihren Offenbarungen Glück zu finden, zuvor beim Philosophen des Unbewußten ein Privatissimum nehmen. Die Logik kann zur Bewahrheitung von Offenbarungen nur als negatives Kriterium dienen, vorausgesetzt, daß sie richtig gehandhabt wird und nicht etwa den Widerspruch gegen den Clerus ohne weiters als neues und höchstes Denkgesetz postulirt; eine positive Gewähr für die Wahrheit eines auf autoritativer Mittheilung beruhenden Satzes kann sie aus sich nicht bieten.

Noch charakteristischer ist der Warnungsruf, den Rappard's Collega, Chr. Reimers, in derselben Zeitschrift erläßt. „Die interessanten Phänomene, so schreibt er, führen oft gar schnell zur Annahme einer mysteriösen Kraft, bei weiterer Verfolgung läßt solche sich als mit Intelligenz verbunden vermuthen — und führt schließlich zur Ueberzeugung, daß man sich in Gesellschaft von geistigen Wesen befinde, welche in manchen Fällen sogar ihre vormalige irdische Existenz durch genaue Angaben zu beweisen suchen Obschon die schlagendsten Beweise (!) von solcher Identität Verstorbener gegeben werden, ist die Mehrheit solcher Geister nicht ehrlich, oft boshaft irreführend und Verderben bringend, wenn die voreilige fanatische Annahme, daß Geister Alles wissen müssen, zu Hilfe kommt. Wer daher den heiligen Ernst dieser Experimente profanirt, durch eitle Fragen oder gar Geschäftskonsultationen einleitet, wird leicht dem Ruin zugeführt, theils durch böswillige, theils durch dumme unentwickelte Geister. Viel Elend ist durch solchen Wahn bereits verursacht worden. Der Tod hebt das Gesetz nicht auf, die Natur erlaubt keinen Sprung und viele Geister erscheinen nach dem Tode sogar niedriger, weil das Leben ihnen nur den Schein von Bildung gegeben, der mit dem Staub zerfällt. Da aber die Geister leicht mit den verborgenen Ideen der Mitglieder des Cirkels in Beziehung treten, so sind die ersten Phasen der Manifestationen in ihren intellektuellen Aeußerungen meist nichtsweiter wie Reflexionen aus dem Cirkel selber, individuell oder kollektiv. Da die ganze Menschheit durch den Materialismus ausgeartet ist, ist es leicht erklärlich, daß durch die Oeffnung der Schleußen der Geisterwelt eine unreine Fluth heraufbeschworen wird. Nur von ungeheuchelter Religiosität beherrschte Privatcirkel führen zu solchen Ergebnissen, welche die Schönheit

der neuen Offenbarung in Einklang mit der unverfälschten Essenz des Christenthums wie anderer Religionen bringt"[1]). Angesichts solcher Geständnisse kann man die „Oeffnung der Schleußen der Geisterwelt" nur höchst bedauerlich finden; denn es ist wahrlich sehr überflüssig, daß der tiefe Sumpf des religiös-sittlichen Verderbens auch noch durch eine „unreine Fluth" aus dem Todtenreiche gespeist wird. Sind die Offenbarungen der Geister meistens nur ein Reflex der Anschauungen der Fragesteller, so können sie die Verkehrtheiten des Zeitgeistes nur befestigen, nicht aber heben. Vom Standpunkte des Spiritismus müßte man annehmen, daß die leidigen Preßjuden sammt allen aufklärungssüchtigen Religionsspöttern, welche hier am rührigsten sind, um die öffentliche Meinung zu vergiften, auch im Jenseits das Feld behaupten und nur die Operationsbasis ändern. Man sieht hieraus, daß von dem Gesammt-Ertrage der angeblichen Offenbarungen nicht Gutes, sondern vielmehr Schlimmes zu erwarten ist. Was soll geschehen, wenn jeder Volksverführer sich einen Geist zur Verfügung stellen lassen kann, der die Identität mit einem berühmten Namen durch „die schlagendsten Beweise" darthut, und zur Bestätigung seiner Pläne sich ebenso willfährig zeigt, wie einst Mohammeds „Gabriel", wenn es sich um gewisse Herzensangelegenheiten des „Propheten" handelte. Mißbräuche können sich auch dem Heiligsten anheften; aber hier ist der Mißbrauch in der Natur der Sache selbst begründet. Das neugierige Haschen nach neuen Offenbarungen reizt naturgemäß das Verlangen des Betrügers es auszubeuten und öffnet eigener und fremder Täuschung das weiteste Feld.

Wir wissen gar wohl, daß die Besonnensten unter den Freunden des Spiritismus auf den Inhalt der Geisteroffenbarungen kein besonderes Gewicht legen und vorzüglich nur die Thatsache der Kundgebung geheimnißvoller Intelligenzen, die nothwendig als geistige Wesen gefaßt werden müssen, in Anschlag bringen. Daß diese Thatsache überaus fruchtbringend ist, können sie, wie es scheint, durch das Zeugniß der Erfahrung beweisen, da nicht wenige unter den Gebildeten durch sie veranlaßt wurden mit dem starren Materialismus zu brechen. Wir wollen nicht in Abrede stellen, daß der Spiritismus in mancher Beziehung gute Folgen haben kann;

[1]) A. a. O. S. 81 f.



aber es frägt sich hier, ob er aus sich zum Heile führt, und dies müssen wir entschieden verneinen. Wenn auch die Ueberzeugung von der individuellen Fortdauer der Seele allenfalls bei Manchen wieder geweckt oder befestiget wird, so geschieht dies sicher nicht in der Weise, daß sie im Ganzen und Großen veredelnd auf die Menschheit einwirken könnte, weil eben die angeblichen Erscheinungen der Geister von ihren Aussagen sich unmöglich trennen lassen. Es ist sehr auffallend und kann gewiß nicht zur Belebung des Gedankens an die persönliche Verantwortlichkeit beitragen, daß in der spiritistischen Lehre das jenseitige Gericht ganz zurücktritt und sonach die Stimme des Gewissens so zu sagen im Dießseits verklingt. Das gegenwärtige Leben erscheint nicht als Stadium der Vorbereitung auf eine die freie Entscheidung für Gutes oder Böses abschließende Ewigkeit, nicht als Rennbahn, auf welcher der endgiltige Kampfpreis zu erringen ist, sondern als eine der vielen Haltstationen auf einer endlosen Reise. Das Jenseits ist nur eine neue, etwas veränderte Auflage des Dießseits. Der lockere Lebemann kann es getrost auf eine künftige Daseinsperiode verschieben, mit den Forderungen der strengen Sittlichkeit sich abzufinden, und mancher mag sich sogar der Hoffnung freuen, in einer andern Sphäre oder bei einer spätern Reincarnation ein neues Feld zu finden, wo er sein Lasterleben in gesteigerter Weise fortführen kann. Die schlimmen Folgen, mit welchen die spiritistischen Offenbarungen dem Frevler drohen, sind nicht allzu schrecklich, und es bleibt wenigstens immer der im Hintergrunde stehende Gedanke, daß es am Ende doch aufwärts gehen muß, weil sonst die spiritistische Lehre vom Fortschritte in Frage kommen würde und weil die neue Religion in ihrer Weitherzigkeit nun einmal nicht umhin kann, auch den Widerstrebendsten früher oder später die Pforten des Paradieses zu öffnen. Es ist constatirt, daß der spiritistische Wahn nicht selten mit Irrsinn oder Selbstmord endet, und das ist auch leicht zu begreifen. Der Irrsinn erklärt sich aus der unnatürlichen nervösen Erregung; der Selbstmord mag oft damit in Zusammenhang stehen; es ist aber nicht zu leugnen, daß auch die spiritistische Lehre selbst sehr geeignet ist, die Neigung zur Selbstentleibung zu fördern. Die Spiritisten mögen immerhin, um das neue Licht nicht in Mißcredit zu bringen, das Loos des Selbstmörders mit den schwärzesten Farben malen; aber das dürfte bei der Beschaffenheit der

ganzen Lehre den Lebensüberdrüssigen wenig schrecken, und am Ende findet sich ja auch ein willfähriger Geist, der eine seiner Neigung entsprechende Offenbarung bringt und den Selbstmord wenigstens für gewisse Fälle genehmigt oder als Tugendakt hinstellt.

Soviel ist jedenfalls gewiß, daß der Spiritismus keiner sehr idealen Anschauung von der Würde und der Zukunft des Geistes den Weg bahnt und darum die sittlichen Zustände unmöglich heben und veredlen kann[1]). Die materialistische Lebensanschauung wird durch ihn geradezu begünstigt und sanktionirt.

Daraus ist weiter leicht zu entnehmen, welche Vortheile von der spiritistischen Bewegung die Religion zu erwarten hat. Wir können diesen Punkt erst später vollständig erörtern; doch Einiges muß uns schon jetzt klar sein, bevor wir noch den Spiritismus dem Christenthum gegenüberstellen. Gibt es ein geeignetes Mittel, im Namen der Religion die Religion zu entweihen, so ist es vor allen der Spiritismus. Manche der „Geister" kennen keinen Gott; andere sagen aus, daß man im Jenseits von Gott nicht mehr wisse als hier, und das stimmt genau überein mit der spiritistischen Behauptung, daß die Seelen nach der Trennung vom Leibe nicht auf einmal zu einem höhern Wissen gelangen. Durch solche „Offenbarungen" wird der wesentlichste Inhalt der Religion, nämlich die Gottesverehrung sicher nicht gefördert, sondern nur der Zweifel an Gottes Dasein geweckt. Was nützt es, daß viele Mittheilungen wieder sehr fromm klingen und die erhabensten Gedanken über Gott zu enthalten scheinen? Wenn der Spiritist einmal annimmt, daß die dießseitigen Verhältnisse im Jenseits sich fortsetzen, so kann er

[1]) Wir können dem oben angeführten Dr. med. Hedler nicht ganz Unrecht geben, wenn er schreibt: „Wer es wagen wollte uns glauben zu machen, daß die Geisterwesen des Spiritismus mit dem Himmel der Gläubigen etwas zu thun haben, der zwänge uns es auszusprechen, daß solchem Fortleben gegenüber das ewige Nichts eine Erlösung wäre! Fort also auch mit dem Spiritismus aus dem Religionsunterricht! Hier untergräbt er dem jungen Christen zum mindesten den Glauben an die Moralität, an die Reinheit, an die Vollendung des Jenseits. Und was kann, was soll dieses ihm dann geben, wenn er es lediglich oder fast nur erfüllt sieht von derselben Narrheit und Einfältigkeit, die ihm hier entgegentritt?" (A. a. O. S. 36 f.).



sich auch versucht fühlen, jene Geister, die so fromm zu sprechen wissen, nach der hier in vielen Kreisen üblichen Mode des Obscurantismus und der Bigotterie zu beschuldigen; jedenfalls wird er es als sehr überflüssig erachten, wegen Vernachlässigung der Pflichten gegen Gott sich große Gewissensangst zu machen.

An die Stelle der Gottesverehrung tritt ein Geisterkult, in dem der gläubige Christ nur einen Dämonendienst erblicken kann, und der auch vom Standpunkte des Spiritismus aus betrachtet unwürdig genug sich ausnimmt. Der andächtige Spiritist soll seine religiöse Huldigung Wesen darbringen, die nach seiner Anschauung auf einer nicht viel höhern, ja zum Theil auf einer noch tiefern Stufe der Vollkommenheit stehen als er selbst, Wesen, die ihre Freiheit zum Bösen mißbrauchen und ihre Verehrer belügen und betrügen können.

Dem Objekte der neuen Religion ist die Art ihrer Ausübung ganz ebenbürtig; die spiritistischen Sitzungen dienen mehr zur Befriedigung des Vorwitzes, als zur Weckung religiöser Gefühle und zur Kundgebung heiliger Andacht. Ein solches Schattenbild ist nur geeignet die wahre Religion zu verdrängen, nicht aber einen religiösen Aufschwung in der Menschheit herbeizuführen. Wie wäre es auch denkbar, daß eine so durchaus schaale und leere Religion, ohne Dogmen, ohne Geheimnisse, ohne Sühnung, ohne Opfer, ohne Priesterthum, das Gemüth dauernd zu befriedigen und das ganze Leben zu veredeln im Stande sein sollte. Der Reiz der Neuheit mag anfangs Manche anziehen und vielleicht auch mit einiger Begeisterung erfüllen; aber der anfänglichen Erregung wird sehr bald Gleichgiltigkeit und Ueberdruß folgen. Was alsdann kommen wird, muß jedem klar sein, der da weiß, wie sehr es die Spiritisten sich angelegen sein lassen, die neue Geisteroffenbarung als die Vollendung der Religion anzupreisen, die christliche Rechtgläubigkeit dagegen soviel als möglich verächtlich zu machen. Die Verachtung, die das spiritistische Spektakelwesen früher oder später nothwendig treffen muß, wird bei vielen der Betrogenen auf alle und jede Religion übertragen werden; — der Spiritismus ist die Brücke zum Nihilismus.

Verhält es sich so mit den spiritistischen Aussichten auf eine sittliche und religiöse Neugestaltung der Menschheit, so wissen wir auch bereits, was wir über die glänzenden Hoffnungen in Betreff

der socialen Zustände, die der Spiritismus herbeiführen soll, zu denken haben.

Nach den Aeußerungen der Spiritisten zu urtheilen, stellen nicht alle die Anbahnung der gesellschaftlichen Regeneration auf dieselbe Weise sich vor. Manche scheinen an eine friedliche Lösung der socialen Frage zu glauben. Diese sind in einer wahrhaft unbegreiflichen Selbsttäuschung befangen. Der spiritistische Wahn ist in der That nicht ein Engel des Friedens; er liefert nur neuen Gährungsstoff. Eine Lehre, welche die Würde des Menschen so tief stellt, und statt der Vergeltung nur die Entwickelung betont, kann weder der egoistischen Ausbeutung der Massen durch das Kapital eine Schranke setzen, noch den Unterdrückten eine geschmeidigere Gesinnung einflößen. Da nach spiritistischer Ansicht der Mensch in der unsichtbaren Daseinssphäre das Drama, das er in der sichtbaren begonnen, fast in der nämlichen Weise fortsetzt, so kann der Proletarier kaum etwas anderes erwarten, als beim Erwachen im Jenseits sich als Proletarier wiederzufinden, d. h. in der untersten und verkümmertsten Klasse von Geistern seinen Platz einzunehmen. Wahrlich, kein starkes Motiv, ihn mit seiner gegenwärtigen Lage zu versöhnen. Andererseits riskirt er dem spiritischen Wahne gemäß sehr wenig, wenn er revolutionären Tendenzen sich dienstbar macht und dabei in Gefahr kommt mit dem heißen Blei oder mit dem Strange nähere Bekanntschaft zu machen, weil er im schlimmsten Falle einfach auf eine andere Schaubühne versetzt wird. Die spiritistischen Cirkel sind auch gerade das rechte Mittel, durch einseitige Individualisirung die bestehende Ordnung zu zersetzen, und durch tendenziöse Geisteroffenbarungen die Massen zu fanatisiren. Es wird, wenn das Uebel in den untern Classen um sich greift, nicht an solchen fehlen, die sich in der Rolle eines Arbeiter-Messias gefallen und durch ihre Geister zu socialdemokratischen Umtrieben sich autorisiren lassen. War es denn vielleicht vor unvordenklichen Zeiten, daß im nüchternen Deutschland ein Thomas Münzer, ein Johann v. Leyden und andere wohlbekannte „Propheten" dieser Art ein so wildes Feuer entzündeten?

Manche spiritistische Stimmen verkünden denn auch offen einen gewaltsamen Umsturz. Wenn andere zurückhaltender sind, so ist doch der Socialismus das Ideal, dem der Spiritismus meistens

mit Vorliebe sich zuwendet, und es ist nicht einzusehen, wie dieser ohne vieles Blutvergießen der Herrschaft sich bemächtigen soll.

Aus dem Ganzen ergibt sich, daß der Spiritismus, wenn es sich um Herbeiführung der Socialdemokratie handelt, mit Recht eine wichtige Rolle sich zusprechen darf. Es frägt sich nur, wie es mit den gepriesenen Segnungen des Socialismus bestellt sei. Wir halten es für ganz überflüssig, darüber ein Wort zu verlieren.

Nicht besser steht es mit den Ansprüchen, die der Spiritismus hinsichtlich der Wissenschaft erhebt. Was die Wissenschaft aus den spiritistischen Phänomenen gewinnt, ist die nähere Beobachtung der abnormalen Entfaltung gewisser im menschlichen Organismus thätiger Kräfte und die Constatirung der Thatsache, daß die seltsamen Erscheinungen des alten Orakel- und Zauberwesens nicht insgesammt auf Erfindung oder bewußter Täuschung beruhten. Ein anderes wissenschaftliches Erträgniß können wir mit Fug und Recht nicht hoffen. Sobald einmal die zufällige physische und psychische Disposition und der freie Wille des Mediums oder der anwesenden Beobachter mit in Berechnung gezogen werden muß, geht das Bereich der exakten Forschung zu Ende. Die sogenannte Transscendental-Physik, die nun als neuer Zweig in die Wissenschaft eingefügt werden soll, mag zusehen, wie sie mit der Abgrenzung ihres Gebietes gegen den Aberglauben sich zurechtfindet. Die in spiritistischen Cirkeln vorgenommenen Citationen und Consultationen der Geister unterscheiden sich in der That von den mannigfachen Gestaltungen der Magie, der Nekromantie, des Schamanenthums u. s. w. nur dadurch, daß die Medien zur Hervorrufung außerordentlicher Erscheinungen und Inspirationen sich eines andern Mittels bedienen oder vielmehr aus den vielen früher und auch jetzt noch anderswo üblichen nur Eines in Anwendung bringen; denn die spiritistischen Experimente scheint man im Wesentlichen schon zur Zeit Tertullians gekannt zu haben[1]). Wir können nicht einsehen, daß jetzt mehr wissenschaftlicher Werth darin liegen soll als ehemals. — Wenn der Spiritismus durch seine Geisterorakel die Schulphilosophie zu

[1]) Porro si et magi phantasmata edunt, et jam defunctorum infamant animas, — — si et somnia immittunt habentes semel invitatorum angelorum et daemonum assistentem sibi potestatem, per quos et caprae et mensae divinare consueverunt etc. Apolog. c. XXIII.



entwerthen hofft und mit Mitleid auf den gelehrten Professor herabsieht, weil er noch immer die erdachten Systeme der Weltweisen docirt, „jedoch von dem Protokolle der durch Geister diktirten philosophischen Lehren nicht das ABC kennt“, so ist der Werth dieser Prätension durch obige Bemerkungen über die spiritistischen Mittheilungen zur Genüge gekennzeichnet. Der Philosoph wird sich kaum bewogen fühlen, den widerspruchsvollen Enthüllungen kataleptisirter Medien gegenüber das *αὐτὸς ἔφα* in Anwendung zu bringen, besonders da er selbst als gläubiger Spiritist noch zweifeln müßte, ob der sich offenbarende Geist nicht vielleicht auf einer tiefern Stufe intellektueller Entwickelung stehe als er selber und nur seine einst im incarnirten Zustande vorgefaßten Meinungen dort weiter verfolge. Wenn die Beschäftigung mit den spiritistischen Offenbarungen weiter um sich greift, kann sie nur dazu beitragen, der bereits nur allzu weit fortgeschrittenen Verzweiflung an der Erreichung der Wahrheit zum letzten Durchbruch zu verhelfen.

Der Spiritismus — das können wir nun unbedenklich als Ergebniß unserer Untersuchung hinstellen — ist keineswegs als ein providentielles Heilmittel für die Schäden unserer Zeit anzusehen; er ist vielmehr selbst ein Ausfluß des Zeitgeistes im schlimmen Sinne, nur dazu geeignet, durch eine scheinbare Befriedigung tiefgefühlter Bedürfnisse die herrschenden Grundübel noch mehr zu befestigen und die Dämme, welche den Strom des Verderbens noch aufhalten, hinwegzuräumen. Der Spiritismus unterscheidet sich in philosophischer Hinsicht fast nur dem Namen nach vom sog. Positivismus, dem Tode der Philosophie. Die Metaphysik ist verachtet; man will nur experimentiren; was man nicht tastet, hat keinen Werth[1]). Daher ist auch die Entfernung vom Materialismus nur scheinbar; man nimmt die Existenz von geistigen Wesen an, faßt aber den Geist, wenigstens vielfach, nur als feinern Stoff; man versteht sich zur Anerkennung eines jenseitigen Zustandes, aber nur unter der Bedingung, daß das Jenseits als ein etwas angenehmeres irdisches oder planetarisches Dasein betrachtet werde. Der Materialismus besteht also fort, und neben ihm in manchen spiritistischen Kreisen der Pantheismus; nur daß beide in einer reli-

[1]) Es ist merkwürdig, wie tief der Kantianismus unserer Zeit im Leibe steckt. Der Vater des Kriticismus beschränkte das menschliche Wissen

giösen Hülle sich zeigen und darum um so leichter Verbreitung finden, nicht nur bei den Gebildeten, sondern auch bei den Massen.

In religiöser Hinsicht spiegelt der Spiritismus ganz und gar den opferscheuen Dilettantismus unserer Zeit, der nichts mit Ernst erfaßt, keine festen Grundsätze, sondern nur Meinungen duldet, nach Belieben auswählt und verwirft, ohne Mühe und ohne Verzug besitzen und genießen will. Man verschafft sich selbst Offenbarungen, die dem sinnlichen Menschen genehm sind und sorgt so dafür, die irdischen Gelüste und selbstgeschaffenen Meinungen sich vom Himmel patentiren zu lassen.

Das Hauptübel der Zeit, der selbstsüchtige Radicalismus, der mit allen Traditionen bricht, an allen geschichtlichen Rechtsverhältnissen rüttelt, das geistige Erbe der Menschheit preisgibt, aller Auktorität Hohn spricht, die ganze Gesellschaft zu atomisiren droht, kurz im Niederreißen und in der Zersetzung des Bestehenden sich sehr entschieden zeigt, wenn es aber auf Herbeischaffung von Besserem ankommt, nur unsicher sucht und tastet oder sanguinisch träumt, — dieses Hauptübel der Zeit, sage ich, sitzt dem Spiritismus in Fleisch und Bein. Mehr kann nicht gesagt werden, um seine Hoffnungen und Verheißungen als trügerische Illusion zu erklären.

Wir dürfen uns nach alledem nicht wundern, daß wir einen gewissen der Gegenwart eigenen Zug der Verwilderung im Spiritismus genau ausgedrückt finden. Das übliche Experimentiren auf Kosten der Gesundheit der Medien ist nur eine andere Art von Vivisektion, die sich nicht an Kaninchen oder Hunden, sondern am Menschen selbst vergreift. Besonders muß jeder, der die Würde des Menschen noch zu schätzen weiß, durch die von Dr. Fahnenstock in Lancester entdeckte Methode, „die Psyche ganz oder theilweise

auf den Umfang der Erfahrung und erklärte die Metaphysik eigentlich als unmöglich, suchte aber nichtsdestoweniger die geistigen Güter der Menschheit auf einem andern Wege zu retten und erschwang sich sogar zum Gedanken an einen ununterbrochenen Verkehr der Seele mit der Geisterwelt. Aber das waren eben nur „Träume eines Geistersehers erläutert durch Träume der Metaphysik“. Diese Träume kommen nun im Spiritismus zur Geltung, gepaart mit einseitiger Ueberschätzung des Empirismus und Verachtung des metaphysischen Wissens, insofern das letztere nicht als Divination auftritt, sondern auf folgerichtiger Deduktion beruht.



vom Körper zu trennen", sich abgestoßen fühlen. Die Schilderung der hiebei vom „Operateur" an dem „Subjekte" vorzunehmenden Operationen, die Professor Dr. Breslauer von Berlin in „Licht, mehr Licht!" (I. 8) entwirft, macht einen ganz empörenden Eindruck.

Nur Ein Krankheitssymptom der Zeit scheint im Spiritismus vermißt zu werden, der von manchen Philosophen vertretene moderne Pessimismus. Allein der träumerische Optimismus der Spiritisten ist im Grunde nur ein natürlicher Sprößling jenes krankhaften Pessimismus; ja es ist dasselbe Todtenantlitz, das wir an ihm erblicken, nur durch Schminke künstlich verklärt und mit lachenden Rosen umstellt. In der Verzweiflung erträumt man sich paradiesische Zustände, die niemals kommen werden und greift zu Mitteln, welche die wirkliche Lage der menschlichen Gesellschaft nur verschlimmern können.

Dieses Resultat unserer Kritik der spiritistischen Ansprüche bietet fürwahr keinen Grund, die früher geäußerte Vermuthung, daß bei den spiritistischen Experimenten dämonischer Einfluß sich geltend mache, zurückzunehmen, sondern muß uns vielmehr zur Ueberzeugung führen, daß die ganze Bewegung dem Geiste der Lüge entstamme und der Macht des Bösen diene. Die spiritistischen Experimente enthalten nicht eine normale Benützung der natürlichen Kräfte, sondern eine wahre Nothzüchtigung der Natur, und es ist darum leicht denkbar, daß gerade da der „Fürst dieser Welt" ansetze, um den Menschen durch seine Trugbilder in das Verderben zu ziehen. Dasselbe gilt von der oft äußerst mißbräuchlichen und sittengefährlichen Anwendung des Magnetismus.

Wollte man dagegen einwenden, daß manche spiritistische Offenbarungen ein ausdrückliches Bekenntniß Christi enthalten, so erinnere man sich, daß Jesus schon zur Zeit seines Erdenlebens den Dämonen zu schweigen befahl, da sie ihn öffentlich als Sohn Gottes begrüßten (Luc. 4, 41). Auch schöne sittliche Ermahnungen können nichts dagegen beweisen; denn der Teufel ist der Vater der Lüge (Joh. 8, 44), und gestaltet sich zu einem Engel des Lichtes (2. Cor. 11, 14), um sich Eingang zu verschaffen und unter dem Scheine des Guten allmählig das Böse in das Herz zu pflanzen. Gelingt es ihm der spiritistischen Weltanschauung auf was immer für eine Weise Bahn zu brechen, so ist sein Ziel vollkommen erreicht.

Man könnte vielleicht in der oft wiederkehrenden Aufforderung der Geister, ihre Mittheilungen strenge zu prüfen und nur das Probehaltige anzunehmen, einen Beweis von Wahrheitsliebe zu erblicken geneigt sein. Allein diese Aufforderung unterscheidet sich in ihrer Tendenz wesentlich von der des Apostels 1. Thessal. 5, 21; sie bezweckt die skeptische, glaubens- und auktoritätsfeindliche Richtung des Spiritismus zu nähren, in Sachen der Religion alles dem schwankenden Privaturtheile zu überweisen, eine rationalistische Auffassung des Christenthums anzubahnen und die kirchliche Orthodoxie als unklaren und unfreien Mysticismus erscheinen zu lassen. Das Hauptziel des Spiritismus ist Sturz der Kirche, Trennung vom Clerus, Zersetzung des positiven Christenthums; und wie könnte dieses Ziel besser erreicht werden, als dadurch, daß die vielen spiritistischen Cirkel und ihre einzelnen Mitglieder jedes für sich als competente Auctorität, als letzte Instanz in Erklärung göttlicher Wahrheiten hingestellt werden, und die nächste beste eitle Hexe — ich glaube, daß dieser Ausdruck hier vollkommen zutreffend ist — als Prophetin der Geister es sich erlauben darf, dem Clerus Episteln zu schreiben und ihm allerhöchste Zurechtweisungen zu ertheilen.

Daß die Kirche den Spiritismus nicht gut heißen kann, bedarf keines Beweises. Sie kann im Spiritismus nur eine durch die göttliche Offenbarung (5. Mos. 18, 11) streng verbotene Nekromantie erblicken, und muß ihn daher als schlechthin unerlaubt verurtheilen. Die Verurtheilung setzt gar keine nähere Untersuchung voraus, ob wirkliche Manifestationen von Geistern stattfinden, weil die Spiritisten in der Absicht solche zu erzielen, ihre Sitzungen veranstalten und demgemäß des genannten Verbrechens sich schuldig machen. Finden wirkliche Geisterkundgebungen bei spiritistischen Sitzungen statt, so müssen sie nach der Lehre des katholischen Glaubens ohne Ausnahme bösen Geistern zugeschrieben werden; denn eine experimentelle und fast handwerksmäßige Herbeirufung guter Geister widerstreitet ganz und gar dem Geiste und der Lehre der göttlichen Offenbarung; und wie sollte man es auch denkbar finden, daß durch denselben Canal, der so unreine Wässer führt, auch eine Quelle des Heiles sich ergießen sollte? Kein Katholik kann daher dem Spiritismus huldigen, etwa unter dem Vorwande, daß er der Erscheinung guter Geister gewürdigt werde.

Der Spiritismus ist thatsächlich von vielen Bischöfen ausdrücklich verurtheilt worden. Der apostolische Stuhl hat die Werke Allan Kardec's auf den Index gesetzt und durch die Verurtheilung der Mißbräuche des Magnetismus durch die Encyklika Supremae vom J. 1856 auch den Spiritismus getroffen. Wieweit die einzelnen Erscheinungen, die bei spiritistischen Experimenten vorkommen, natürlich oder nicht natürlich erklärt werden dürfen, kann daraus selbstverständlich nicht entnommen werden. Den Magnetismus oder vielmehr das Magnetisiren[1]) im Allgemeinen hat Rom nicht positiv

---

[1]) Das Magnetisiren wurde im Volke schon lange vor Meßmer zur Hebung rheumatischer Uebel bisweilen angewendet, war aber Vielen als abergläubisch verdächtig und oft auch wirklich mit Aberglauben verbunden. Die gewöhnlichen magnetischen Erscheinungen sind offenbar natürlich, das ließe sich, wenn es darauf ankäme, durch mehrerlei Gründe schlagend beweisen. Die Gegengründe sind nicht stichhaltig; sie beweisen entweder nur, daß manche von Magnetiseuren erzielte Wirkungen diabolischen Einfluß verrathen, was ich nicht in Abrede stelle; oder sie beanspruchen eine Beweiskraft, die ihnen nicht zukommt, indem sie gewissen Erfahrungsthatsachen gegenüber nicht Stand halten oder die Schwierigkeit einer natürlichen Erklärung ohne weiters als Unmöglichkeit hinstellen. Wollte man manche derselben premiren, so müßte man am Ende auch viele räthselhafte Wirkungen der Elektricität und die strahlende Wärme nebst vielen andern Phänomenen, trotzdem daß sie von den Wechselfällen des organischen Lebens nicht abhängig sind, als Hexerei betrachten. Ich glaube, daß der biologische Magnetismus im Thierreich eine große Rolle spiele. Namentlich die gegenseitige Verständigung, wenn dieser Ausdruck erlaubt ist, steht bei manchen Thieren, wenigstens in einzelnen Fällen, wie mir scheint, in keinem Verhältnisse zu den äußern Zeichen, deren sie sich bedienen. Es dürfte nicht unmöglich sein, daß die mit den sinnlichen Vorstellungen verknüpften organischen Modifikationen durch das magnetische Fluidum ähnliche Modifikationen im fremden Organismus hervorrufen und daß hiedurch die entsprechenden Vorstellungen im andern Thiere geweckt werden. Der dem Telephon zu Grunde liegende Vorgang würde eine gewisse entfernte Analogie zu dieser voraussetzlichen Uebertragung der organischen Modifikationen bilden. Wir können nicht wissen, welche Einrichtung der Schöpfer getroffen. Wer begreift z. B., wie die Aetherschwingungen die Gesichtsvorstellungen in uns hervorzurufen vermögen.

Wiewohl aber der animalische Magnetismus im Allgemeinen zum Haushalte der Natur gehört und wiewohl die planmäßige Applizirung desselben zu gewissen Heilungen natürlicher Weise geschehen kann, so

verurtheilt. Die Encyklika vom J. 1856, durch welche der Magnetismus als diabolisch verworfen worden sein soll, ist gegen die **Mißbräuche** des Magnetismus (ad magnetismi abusus compescendos) gerichtet[1]).

Würden wir die Frage, deren Beantwortung uns obliegt, nur in dem Sinne verstehen, ob der Spiritismus vom Standpunkte des katholischen Glaubens zu billigen sei, so könnten wir unsere Untersuchung jetzt als abgeschlossen betrachten. Doch die Aufgabe, die wir uns gestellt haben, ist viel umfassender; wir wollen, wie

---

kann doch nicht geleugnet werden, daß oft Dämonisches hinzutrete und daß das Magnetisiren, wie es jetzt häufig geübt wird, im Allgemeinen verderblich ist, weil es viele Gefahren für die Sittlichkeit mit sich bringt und oft eine ganz abergläubische Verwendung findet.

[1]) Der apostolische Stuhl hat in Bezug auf die Frage über den Magnetismus eine sehr reservirte Haltung beobachtet. Bei Anfragen, die bestimmte sehr bedenkliche Fälle betrafen, ertheilte er im J. 1841 zu wiederholten Malen den particulären Bescheid: Magnetismum, prout in casu exponitur, non licere. Auf die Frage, ob der Magnetismus, im Allgemeinen genommen und an sich, als erlaubt oder unerlaubt gelten müsse, erfloß zuerst im J. 1840 eine Antwort, die dann im J. 1847 neuerdings bestätigt, und ebenso auch im J. 1856 wieder in Erinnerung gebracht wurde. Durch traurige Erfahrungen veranlaßt, glaubte der hl. Stuhl in dem zuletzt erwähnten Jahre durch zwei Erlasse die Mißbräuche des Magnetismus feierlich verurtheilen und davor auf das nachdrücklichste warnen zu müssen. Der eine Erlaß war eine Encyklika an alle Bischöfe und Inquisitoren des Kirchenstaates. Darin wird unter anderem gesagt, der hl. Stuhl habe was den allgemeinen Grundsatz anbelange (riguardo alla massima generale) nach tiefgreifenden Erörterungen (dopo profonde discussioni) am 28. Juli 1847 in Erneuerung der Entscheidung vom 23. Juni 1840 Folgendes festgesetzt: Remoto omni errore, sortilegio, explicita aut implicita daemonis invocatione, usus magnetismi, nempe merus actus adhibendi media physica aliunde licita, non est moraliter vetitus, dummodo non tendat ad finem illicitum aut quomodocunque pravum. Applicatio autem principiorum et mediorum pure physicorum ad res et effectus vere supernaturales, ut physice explicentur, non est nisi deceptio omnino illicita et haereticalis. Durch diese Entscheidung, heißt es weiter, habe man die verderblichen Ausschreitungen verhindern zu können geglaubt, ohne dem Interesse der Wissenschaft zu nahe zu treten. Als Motiv des neuen Erlasses werden ausdrücklich die großen Mißbräuche bezeichnet (imperocchè

anfangs bemerkt wurde, vorzüglich die apologetische Seite berücksichtigen. Daß die spiritistische Bewegung dem Katholizismus feindselig sei, wird von vielen Freunden derselben nicht blos zugestanden, sondern nachdrücklichst betont; aber sie glauben, daß der Spiritismus mit dem wahren Christenthum, das sie vom Katholizismus unterscheiden, übereinstimme und es ergänze oder daß wenigstens die wunderbaren Thatsachen, auf welche das Christenthum zu seiner Bewahrheitung sich beruft, spiritistisch zu erklären seien; ja sie gehen

---

non viene adoperato il magnetismo coi debiti modi e naturali onesti fini ecc.). Auf dieselbe Weise wird der andere Erlaß, die bereits erwähnte Encyklika an alle Bischöfe motivirt; man beschäftige sich mit den magnetischen Erscheinungen nicht, wie sich's gezieme, der Wissenschaft wegen, sondern aus äußerst verwerflichen Absichten und in ganz ungeordneter Weise. Auch hier wird wieder auf die 1840 und 1847 „per modum regulae“ festgesetzte allgemeine Bestimmung verwiesen und ihr Wortlaut (Remoto omni errore etc.) wiederholt. Wir haben nicht die Absicht, die Anwendung des Magnetismus zu vertheidigen; es scheint uns vielmehr sehr zweifelhaft, ob man sie unter gewissen Cautelen jemals anrathen könnte, und wir glauben auch, daß sie zur Verhütung sehr naheliegenden Mißbrauches von geistlichen und weltlichen Behörden allgemein verpönt werden könnte; aber die Behauptung, daß alle Phänomene des Magnetismus diabolisch seien, läßt sich, wie uns scheint, mit der angeführten Entscheidung des hl. Stuhles kaum vereinbaren, und wird sie in die römischen Erlasse selbst hineingedeutet, so kann das für manche ein laqueus conscientiae werden und das Ansehen des apostolischen Stuhles bedeutend beeinträchtigen. Der Seelsorger findet der Warnungsgründe genug, um dem schrecklichen Unfug, der mit dem Magnetismus getrieben wird, wirksam zu steuern, wenn er auch nicht alles als diabolisch erklärt, auf die Gefahr hin, daß er bei Vielen keinen Glauben findet und so der guten Sache nur schadet.

Die Experimente des Spiritismus wird ein gewissenhafter Christ unter was immer für einem Vorbehalte und zu was immer für einem Zwecke niemals versuchen, mag er auch übrigens die primitiveren Erscheinungen, die dabei vorkommen, natürlichen Kräften zuschreiben, weil er nicht zweifeln kann, daß thatsächlich eine dämonische Macht dieser Experimente zu ihren Zwecken sich zu bedienen pflege und höchst wahrscheinlich selbst die Aufmerksamkeit der Menschen auf dieselben hingelenkt hat, nachdem sie lange Zeit in Vergessenheit gerathen waren; die Vorkommnisse in Nordamerika, welche im J. 1848 den Spiritismus einleiteten, lassen kaum eine andere Vermuthung aufkommen.

zum Theil so weit, daß sie das Christenthum den übrigen Religionsformen nur coordiniren und dem Spiritismus die Bestimmung zuschreiben, als höhere und vollkommenere Religionsform das Christenthum zu absorbiren. Wiewohl nun diese Prätensionen durch die obigen Erörterungen über den innern Gehalt des Spiritismus zum Theil schon gerichtet sind und einem Katholiken überhaupt ganz widersinnig erscheinen müssen, so wollen wir doch noch näher darauf eingehen und im folgenden Artikel den Nachweis liefern, daß der Spiritismus seinem Wesen nach dem Christenthum diametral entgegengesetzt sei, jedoch seinen Grundlagen sowie seiner Herrschaft so wenig etwas anhaben könne, daß er am Ende in merkwürdiger Weise selbst zur Rechtfertigung und Verherrlichung der Kirche dienen müsse.

Ueber die öftere Kommunion der Kranken.

Von Prof. E. Jung S. J.

Wenn wir von der öftern Kommunion der Kranken sprechen, haben wir selbstverständlich nicht jene vor Augen, die nur an einer leichtern Krankheit darniederliegen und somit nüchtern das hl. Sakrament empfangen können. Für diese gelten ja die nämlichen Regeln wie für die Gesunden; nach dem Dekrete Innocenz XI. (12. Febr. 1679) kann ihnen der Beichtvater selbst die tägliche Kommunion erlauben, wenn er nach seinem klugen Ermessen dafürhält, daß sie die erforderliche Geistesstimmung haben und daraus geistlichen Nutzen ziehen werden[1]). Auch von jenen Kranken wollen wir zunächst nicht handeln, welche an einer langwierigen, jedoch nicht lebensgefährlichen Krankheit leiden und dabei nicht ohne Schwierigkeit nüchtern zu bleiben im Stande sind. Was uns hier beschäftigen soll, ist nur die Frage über die öftere Kommunion der gefährlich Kranken, welche das hh. Sakrament als Viaticum empfangen dürfen, mag nun bei der Darreichung desselben die übliche Formel in Anwendung kommen oder nicht.

Der Kranke darf ohne nüchtern zu sein die h. Kommunion als Viatikum empfangen, sobald man vernünftiger Weise urtheilen

[1]) Frequens aut quotidianus usus (Eucharistiae) . . . confessariorum secreta cordis explorantium judicio est relinquendus, qui ex conscientiarum puritate et frequentiae fructu et ad pietatem processu, laicis negotiatoribus et conjugatis quod prospicit eorum saluti profuturum, id illis praescribere debebit. Dies der Wortlaut des erwähnten Dekretes.



kann, daß sein Uebel einen lebensgefährlichen Verlauf zu nehmen beginne, wenn auch der Tod nicht so nahe bevorzustehen scheint. Mit Recht wird allgemein angenommen, daß der Kranke wenigstens dann ohne nüchtern zu sein das hh. Altarssakrament empfangen darf, wenn es erlaubt ist, ihm die hl. Oelung zu geben. Diese aber darf man, wie der hl. Alphons bezeugt, nach der allgemeinen Lehre der Gottesgelehrten allen jenen spenden, von denen man mit Wahrscheinlichkeit annehmen kann, daß sie in Todesgefahr, wenn auch nur in entfernter Todesgefahr sich befinden[1]). Das Concil von Florenz lehrt: Subjectum hujus Sacramenti est infirmus, de cujus morte timetur. Dieser Wortlaut zwingt uns sicher nicht, gerade nur an die nächste Todesgefahr zu denken; sonst müßte es heißen: de cujus morte p r o x i m a timetur. Das erhellt noch klarer aus der Bestimmung des Tridentinums (sess. 14. c. 3): Hanc Unctionem infirmis adhibendam, iis vero praesertim qui in exitu vitae constituti videntur. Also jenen Kranken, die bereits am Ausgang ihres Lebens sich zu befinden scheinen, ist die hl. Oelung zwar vorzüglich, aber nicht ausschließlich zu spenden; sie ist für alle schwer Kranken eingesetzt und kann allen schwer Kranken gespendet werden; diese werden nach der einstimmigen Lehre der Theologen durch das Wort „infirmi“ bezeichnet und auf diese bezieht sich der Ausspruch des hl. Jakobus (5, 14): Infirmatur quis in vobis etc. In ganz unzweideutiger Weise ist dies ausgedrückt in der Bulle Benedict XIV. Ex quo §. 46, wo es heißt: Ne Sacramentum Extremae Unctionis ministretur bene valentibus, sed iis duntaxat, qui gravi morbo laborant[2]).

---

[1]) Caeterum communiter docent Doctores, valide et licite posse dari Extremam Unctionem statim ac prudenter judicatur infirmus laborare periculo mortis e t s i a d h u c n o n p r o x i m a e. Ita Suarez (t. 4. disp. 42. sect. 2. n 4), ubi ait: Ut minimum requiritur, ut ex tali infirmitate mors possit moraliter timeri, saltem remote. Idem docent . . . et alii passim cum Bened. XIV. etc. (S. Alph. l. VI. n. 714. Advertendum 2do).

[2]) Es braucht kaum bemerkt zu werden, daß eine Todesgefahr nicht wirklich vorhanden sein muß, um das Sakrament der hl. Oelung giltig und erlaubter Weise spenden zu können, wenn man nur ihr Vorhandensein aus vernünftigen Gründen annehmen zu können glaubt, da ja nicht mehr als eine Wahrscheinlichkeit erfordert wird, diese aber ihrer

Kann es sonach keinem begründeten Zweifel unterliegen, daß man jedem Kranken, der in einer wahrscheinlichen, wenn auch nur entfernten Todesgefahr sich befindet, die hl. Oelung spenden dürfe, so kann man ihm umsomehr das Viaticum reichen, ohne daß er nüchtern zu bleiben verpflichtet wäre; denn in Bezug auf dieses letztere erheben sich viel weniger Bedenken als hinsichtlich der Spendung der hl. Oelung, wiewohl es übrigens feststeht, daß man immer auch die hl. Oelung spenden kann, sobald der Zustand des Kranken es erlaubt, ihm das Viaticum zu reichen.

Es frägt sich nun weiter: Wie oft darf man einem schwer Kranken, der nicht nüchtern bleiben kann, die hl. Kommunion geben? Hiemit kommen wir zum eigentlichen Gegenstande unserer Untersuchung.

Außer Zweifel ist es, daß die Ertheilung der Kommunion während derselben Krankheit öfter geschehen dürfe. Benedikt XIV. sagt in seinem berühmten Werke de Syn. dioec. VII. 12., fast alle Theologen behaupten, daß man die Kommunion den Kranken öfter, ohne daß sie nüchtern sind, spenden dürfe; Vasquez werde mit Unrecht als Gegner dieser Ansicht angeführt, da er von der Pflicht, nicht von der Erlaubtheit, sie öfter zu empfangen, spreche. Ja, derselbe gefeierte Papst fügt l. c. n. 3 hinzu, der Bischof könne gegen jene Pfarrer Strafen verhängen, die dem frommen Wunsche der Kranken, 2 bis 3mal die hl. Kommunion zu empfangen, nicht entsprechen wollten.

Handelt es sich aber um die genauere Bestimmung des Wie-oft, so findet wie bei andern Fragen, die keine kirchliche Bestim-

---

Natur nach etwas Relatives ist und auf die subjektive Auffassung Bezug hat. Der h. Alphons (l. VI. n. 714. dubit. 4°) stellt die Frage: An hoc Sacramentum licite conferri possit in solo putato periculo vitae? und antwortet: Sententia communis et vera affirmat. . . . Haec sententia docet, ad ministrandum hoc Sacramentum valide et licite sufficere quod infirmus laborat morbo ita gravi ut prudenter putetur esse in periculo proximae mortis. . . . Et ratio est, quia cum Christus Dominus ministrationem hujus Sacramenti hominibus reliquerit, credendum est, sic eam reliquisse, ut possint concedere illud omnibus infirmis, quibus probabiliter judicatur periculum mortis imminere. Der Ausdruck: mortis proximae darf nicht premirt werden, wie sich aus der früher angeführten Stelle ergibt.

mung für sich haben, sondern blos von der aestimatio moralis doctorum abhängen, eine bedeutende Meinungsverschiedenheit unter den Theologen statt. Gury beantwortet die Frage, welche Zeit von einer Kommunion bis zur andern verfließen müsse, wenn der Kranke, ohne nüchtern zu sein, sie empfängt, in folgender Weise: Sententia communior docet, distare debere (unam communionem ab alia) 8 diebus circiter. Sed non improbabiliter plures cum S. Lig. dicunt, infirmum assuetum saepius ex devotione communicare bis in hebdomada communionem absque jejunio suscipere posse. Unter sententia communior versteht hier Gury die zu seiner Zeit unter den Theologen vorwiegende Ansicht[1]). In demselben Sinne nimmt diesen Ausdruck der h. Alphons, wenn er schreibt (l. VI. n. 285. Dub. 1°): sententia communior censet, distare debere 8 diebus circiter, ita Busenbaum ut supra. . . .

---

[1]) Eine Ansicht kann in verschiedenem Sinne als sententia communior bezeichnet werden, je nachdem man entweder nur die gegenwärtig oder wann immer gleichzeitig lebenden Theologen oder die verschiedenen Zeiten angehörigen Auktoren berücksichtigt. Zu verschiedenen Zeiten können in manchen strittigen Fragen auch verschiedene Ansichten das Uebergewicht erlangen, so daß oft eine Meinung jetzt als communior bezeichnet werden kann, während sie früher es nicht war, und umgekehrt. Ebenso kann es geschehen, daß eine Sentenz, die jetzt vorherrscht, der entgegengesetzten nachsteht, insoferne man die Mehrzahl der gewichtigsten Auktoren aus verschiedener Zeit berücksichtigt. Wie nothwendig diese Unterscheidung ist, ersieht man z. B. recht augenscheinlich bei Lugo in der Frage über die Nothwendigkeit des propositum explicitum zur Giltigkeit des Bußsakramentes. De Poenit. disp. 5. n. 97. sagt er: Theologi communiter requirunt, actum propositi esse explicitum et formalem. . . . Hanc communem sententiam temperat Suarez. Hingegen disp. 14. sect. 5. n. 51. nennt er die sententia quae requirit propositum vel implicitum vel explicitum — communem inter recentiores. Bis Suarez war also die strengere Ansicht communis, zu den Zeiten des Lugo die mildere. — Wir wollten dies hier bemerken, weil manchmal die verschiedenen Bedeutungen der „sententia communior" vermengt werden. So wollte z. B. einmal eine französische Zeitschrift dem P. Gury gegenüber aus den alten Auktoren nachweisen, daß viele seiner Ansichten, die er communes nennt, dieses Prädikat nicht verdienen, während Gury seine Zeit vor Augen hatte, in der manche Ansichten schon allein durch das Ansehen des hl. Alphons vorherrschend wurden.

Die Stelle Busenbaum's, auf die hier verwiesen ist, lautet: Verum ea in re loci consuetudo spectanda est, quae nunc saltem videtur permittere, ut quando morbus et periculum diu protrahatur, post 7 vel 8 dies iterum detur communio non jejuno. Hieraus ersieht man, daß zur Zeit Busenbaum's, sowie zur Zeit des hl. Alphons und zur Zeit, wo Gury seine Moral zuerst herausgab (vor ungefähr 30 J.), die sententia communior nur alle 8 Tage den schwer Kranken die Kommunion zu empfangen erlaubte, ohne daß sie nüchtern blieben[1]).

Fragen wir, was die älteren Theologen überhaupt (ohne Rücksicht auf eine bestimmte Zeitfolge) über unsern Gegenstand dachten, so begegnen wir folgenden Ansichten.

Nach 8 oder 10 Tagen erlauben die Wiederholung der Kommunion für nichtnüchterne Kranke in der Todesgefahr: Rugnus (3. p. t. 1. q. 8. a. 8), Villalobos (Summa p. 1. tr. 7. dub. 38. n. 8); Suarez (in 3. p. t. 3. disp. 68. sect. 4.); Henriquez (l. 8. c. 5); Fagundez (de praec. Eccl. tr. 3. l. 3. c. 5. n. 10); Castaldus (praxis caerem. l. 4. sect. 14. c. 8. n. 5); Reginaldus (l. 29. n. 120); Rotarius (p. 3. sect. 1. n. 19), er citirt Alarius u. Nav.

Nach 7 Tagen Sylvius (3. p. q. 80. a. 9); Lugo (disp. 15. n. 68); Struggl (l. 8. q. 41. n. 23); Salm. (tr. 4 c. 7. n. 76); Stoz (l. 1. p. 3. q. 3. n. 309); Busenbaum (apud St. Alph. n. 284); Voit (n. 376).

Nach 6 Tagen Tabiena (verb. communicare n. 48); Bonacina (Euch. disp. 4. q. 6. p. 2. n. 23); Zambrani (cas. temp. mort. c. 3. d. 5); Pax Jordanus (t. I. l. 3. t. 3. n. 28); Possev. (de eff. cur. c. 8. n. 21); Filliuc. (t. 4. c. 8. n. 238); Major (in 4 sent. dist. 9. 3); Diana (t. II. tr. 2. res. 85); Laymann (l. 5. tr. 4. e. 6. n. 20) saltem post 6 dies.

Nach 4 Tagen Pasqualigus (theor. et prax. q. 255); Octavius Maria a St. Jos. (Repert. mor. in fine 1 p.).

Nach 3 Tagen Ludovicus de St. Joanne (summa t. 1. q. 7. a. 10)[2]); Volpi (res. 59. n. 12); Diana (in 4 p. tr. 4. res. 195).

---

[1]) In Betreff des P. Gury ist es leicht möglich, daß er jene Meinung nur deßhalb communior nannte, weil sie vom h. Alphons als solche bezeichnet wurde. Möglich ist es auch, daß er vorzüglich oder ausschließlich Frankreich vor Augen hatte, wo bekanntlich vor 30 Jahren die mehr als wöchentliche Kommunion überhaupt weniger in Uebung war.

[2]) Als weltlicher Prälat, erzählt er selbst, habe er alle 3 Tage den Kranken das Viaticum gereicht und die theol. Fakultät zu Alcala habe seine Praxis gutgeheißen mit Ausnahme des P. Vasquez, der aber doch später auch seinen übrigen Kollegen beigetreten sei.

Gleich am nächsten Tage nach Empfang des Viaticum, wenn der Kranke darnach verlangt, oder wenn er am vorigen Tage nicht bei Sinnen war, Pasq. (n. ult.); Laymann (l. 5. tr. 4. n. 20); Alozza (verb. Euch. sect. 12. n. 43); Ronc. (l. 2. tr. 18. q. 4); Quintanadvennas (Euch. tr. 4. sing. 14. n. 7); Nicollis (p. 1. §. 11. cas. 16). Der hl. Alphons (H. Apost. Tr. 15. n. 47) nennt diese Ansicht: non improbabilem.

Jeden Tag, wenn die Todesgefahr fortdauert und der Kranke nicht leicht nüchtern die hl. Kommunion empfangen kann, Gaspar Hurtadus Complutensis (disp. 9. diff. 16); Dicastillus (disp. 9. d. 16. n. 334); Clericatus (Dis. 16. n. 11); Card. Brancatius (opusc. de viat. p. 156); Sa (Euch. 34); Castro Palao (t. 4. tr. 21. p. 13. n. 4); Baunius (t. 1. tr. 5. q. 22. dub. 3); Leander (t. 2. tr. 7. disp. 5. q. 40); Escobar (tr. 7. exempl. 6. c. 5. n. 62); Marcus Serra (in 3 p. St. Th. q. 80. a. 8); Gobat (tr. 4. n. 317); Jansen (p. 2. c. 92. n. 43); Sporer (cap. VI. sect. 7. n. 478); Philippinus (de Privil. t. 2. append. ad c. 23); Giribaldi (dub. 4. n. 15); Catalani (C. 9. n. 25) (wenigstens für Ordenshäuser); Nicollis (l. c. rarissime practicandum); Tamb. (meth. exp. Conf. c. 5. §. 11. n. 24). Auch Armilla wird vom hl. Alphons (VI. n. 285) und andern als Vertreter dieser Ansicht angeführt. P. Joannes Everardus Nithardi, später General der Gesellschaft Jesu, hat Philipp IV., der lange in Todesgefahr war, täglich die hl. Kommunion gereicht.

Welche Gründe führen nun die Auktoren an, die für den seltenern Empfang des Viaticum stimmen?

Bassaeus (Flor. theol. t. 1. Comm.) sagt: Sequenda praxis fidelium ne scandalum generetur. Wir glauben, daß das scandalum, das in unsern Tagen nicht so leicht zu befürchten sein dürfte, wenigstens in den meisten Fällen durch eine angemessene Erklärung nicht schwer gehoben werden könnte.

Diana, der zuerst jenen beigetreten war, welche eine Zwischenzeit von 6 Tagen verlangen, kommt später auf eine Zwischenzeit von 3 Tagen herunter, und beruft sich dabei auf folgende Stelle des Rit. Rom. „Quodsi aeger sumpto viatico dies aliquot supervixerit vel periculum mortis evaserit et communicare voluerit, ejus pio desiderio parochus non deerit". Die Worte: aliquot dies, so argumentirt Diana, sind gleichbedeutend mit duos dies, nach der regula juris 40. in VI.: Pluralis locutio duorum numero est contenta. Er beleuchtet diese Behauptung durch Beispiele aus der Glossa und dem römischen Rechte. Diese Auslegung hätten die gelehrtesten Männer, die er um Rath gefragt,

gebilliget. Auf Grund obiger Worte des Rit. Rom. verwirft er aber entschieden die Ansicht Castro Palaos, der das Viaticum täglich erlaubt; das Rit. verlange wenigstens eine Zwischenzeit von 2 Tagen, (d. h. wenn der Kranke am Montag das Viaticum empfangen hätte, dürfe er erst wieder am Donnerstag es empfangen). — Dieses Verbot scheint mir aber nicht in obigen Worten des röm. Rituals enthalten zu sein. Das Ritual bestimmt nicht, wie oft der Kranke, ohne nüchtern zu sein, die Kommunion empfangen oder der Seelsorger unter dieser Voraussetzung sie ihm reichen dürfe; es bestimmt vielmehr, wie oft wenigstens der Pfarrer sie ihm geben solle. Der Sinn ist folgender: Wenn der Sterbende nach Empfang des Viaticum noch einige Tage am Leben ist, und ein Verlangen äußert, nochmals zu kommuniziren, soll der Pfarrer diesem frommen Verlangen entsprechen. Ob er dies auch dann thun soll, wenn der Kranke gleich am nächsten Tage oder mehrere Tage nacheinander das Viaticum wieder verlangen würde, wird nicht ausgesprochen; dies kann nicht allgemein jedem Pfarrer zugemuthet werden. Daß er es aber thun dürfe, wenn er Zeit und Eifer dazu hat, wird durch die oben angeführten Worte des Rit. Rom. eher nahegelegt als verneint.

Andere Theologen, welche einer strengern Ansicht huldigen, berufen sich dabei auf die herrschende Praxis und Gewohnheit. Dieser Grund könnte nur dann in Betracht kommen, wenn erwiesen wäre, daß auch jetzt eine rechtskräftige Gewohnheit bestehe, die den öftern oder täglichen Empfang des Viaticum im Abgang des jejunium naturale für alle Fälle unzuläßig macht. Eine Gewohnheit, die etwa vor 100—200 Jahren bestanden hat, geht uns gar nichts an, wenn sie nicht auch jetzt noch besteht. Die Existenz einer rechtskräftigen diesbezüglichen Gewohnheit dürfte nun aber wohl nicht leicht zu konstatiren sein. In vielen Fällen unterbleibt die öftere Wiederholung der Kommunion als Viaticum aus ganz zufälligen Ursachen. Denn oft sind es die Sterbenden selbst, die das Sakrament nicht verlangen, oder sich nicht getrauen, es zu verlangen, oft macht die Umgebung des Sterbenden (besonders in unsern Tagen) zu große Schwierigkeiten; oft haben die Seelsorger nicht Zeit dazu, oder wähnen keine zu haben, oder thun es nicht aus Abneigung oder vorgefaßter Meinung gegen die Kranken, oder aber es fehlt ihnen an Eifer dazu, oder sie sind zu ängstlich oder

auch in der irrigen Meinung, daß man es unbedingt nicht thun dürfe. Daß der hier in Betracht kommende Theil der Seelsorgspriester einerseits den Stand der Frage, wie er oben dargelegt wurde, und noch des Nähern beleuchtet werden wird, klar kenne, andererseits aber, wiewohl der Sterbende zwei oder mehrere Tage nacheinander die heil. Wegzehrung zu empfangen wünschte, diesem frommen Wunsche rein aus Gewissenspflicht nicht zu entsprechen sich getraue, wird man kaum zu behaupten wagen. Eine maßgebende, allgemeine Gewohnheit ist also nicht sicher konstatirt und kann somit wenigstens in unsern Tagen gegen eine mildere Praxis nicht angerufen werden. Manche der Gegner, die sich auf die in Frage stehende Gewohnheit berufen, bezeichnen dieselbe nicht einfach als communis, sondern nur als communior; eine consuetudo communior setzt aber eine minus communis voraus und nichts kann uns hindern, letzterer in praxi zu folgen, wenn sie viele Gewährsmänner und triftige Gründe für sich hat.

Wir haben nun bereits den Weg für unsere Ansicht geebnet. Unsere Ansicht ist nämlich diese, daß es erlaubt sei, den Sterbenden, wenn sie nicht leicht nüchtern bleiben können, die hl. Wegzehrung ohne Rücksicht auf diesen Abgang öfters, ja täglich zu reichen. Wir glauben diese Ansicht durch äußere und innere Gründe hinreichend rechtfertigen zu können.

Die äußere Probabilität unserer Meinung dürfte schon durch die große Anzahl von Gewährsmännern, die wir oben dafür angeführt haben, genügend bewiesen sein. Sie ist die sententia communior, wenn man die Auktoren ohne Rücksicht auf die Zeit, in der sie geschrieben haben, betrachtet. Clericatus nennt sie (l. c.) die piissima plurimorum Doctorum sententia. Eine äußere Bestätigung findet diese Ansicht weiter auch in dem alten Gebrauche der Gesellschaft Jesu. P. Antonius Natalis S. J. berichtet, in der Gesellschaft sei den Kranken die hl. Kommunion so oft erlaubt, als den Gesunden und man könne sie den Ordenspriestern, wenn sie dieselbe täglich verlangten, nicht verweigern; so habe P. Vincentius Caraffa, General der Gesellschaft Jesu, am 25. Januar 1648 geantwortet. Dies scheint P. Gobat S. J. vor Augen gehabt zu haben, als er (l. c.) erzählte, daß der General eines Ordens (er nennt ihn Praepositus Generalis; dies ist der offizielle Titel unserer Generäle) den schwer kranken Mitgliedern seines Ordens

erlaubt habe, täglich, ohne nüchtern zu sein, die hl. Kommunion zu empfangen.

Der hl. Alphons ist durchaus nicht gegen unsere Ansicht, wiewohl er sie nicht ausdrücklich probabilis zu nennen wagt; er begnügt sich die Ansicht des Laymann, welche zwei Tage nacheinander das Viaticum erlaubt, non improbabilis zu nennen, und fügt einfach hinzu: „Idque in singulis diebus admittunt Pal. (p. 13. n. 14.) et Armilla ac Dic. ap. Croix n. 613 et probabile Tamb. (Meth. c. 5. n. 24.)“ — Gerade die Probabilität unserer speziellen Frage über die Erlaubtheit der täglichen Kommunion der nicht nüchternen schwer Kranken eigentlich allseitig zu untersuchen, wie er dies in tausend andern Fragen gethan hat, erachtete er für die Priester seiner Kongregation, für die er zunächst seine Moral verfaßte, nicht als nothwendig; dieselbe war eben dazu gegründet, auf dem Lande Missionen zu halten, wo der Fall selten praktisch werden dürfte. Er hat die Quellen nur nachgesehen bei Palao, Tamb. und Croix, wie aus obiger Stelle erhellt; denn für diese allein führt er genaue Citate an. Hätte der hl. Lehrer alle von uns angeführten Auktoren eingesehen, so würde auch er, meinen wir, kein Bedenken getragen haben, unsere Meinung ausdrücklich als probabilis zu bezeichnen.

Die innern Gründe, die für unsere Ansicht sprechen, sind folgende. Das Konzil von Konstanz (sess. 13.) sagt: Sacrorum Canonum auctoritas et approbata consuetudo Ecclesiae servavit et servat, ut hoc Sacramentum non possit recipi a non jejuno, nisi in casu infirmitatis (subintellige: periculosae) aut alius necessitatis a jure vel ab Ecclesia concesso vel admisso. Daraus argumentiren wir folgendermaßen: Die Auktorität der Kanonen und die rechtmäßige Gewohnheit der Kirche, welche das Gesetz des jejunium naturale festgesetzt hat, nimmt nach der authentischen Erklärung des Konzils die gefährlich Kranken aus; das ergibt sich aus dem exceptiven Zusatze: nisi in casu infirmitatis; für die Kranken ist das Gesetz nicht gegeben, für sie besteht es nicht. Folglich bleiben sie in demselben Zustande, in welchem sie sein würden, wenn das Gesetz niemals erlassen worden wäre. In diesem Falle könnten sie aber täglich, ohne nüchtern zu sein, die hl. Kommunion empfangen; also können sie es auch unbeschadet des bestehenden Gesetzes thun, weil sich ja dasselbe auf sie nicht erstreckt.

Auf die eben angeführte Erklärung des Konstanzer Konzils berufen sich auch solche Theologen, welche die Wegzehrung zwar öfter, aber nicht täglich gestatten, um einige ältere Auktoren zu widerlegen, die das Viaticum den Nichtnüchternen nur einmal in derselben Krankheit gestatten; aber sie decken durch ihre Beweisführung nur ihre eigene Inconsequenz auf, da sie nicht jede Beschränkung unbedingt fallen lassen[1]). Das Konzil, sagen sie mit Recht, hat die Todkranken von dem Gesetze des jejunium naturale ausgenommen, ohne dieses Privilegium, diese Ausnahme auf das Eine Mal zu beschränken. Niemand hat ein Recht, das, was das Konzil ausnahmslos und unbeschränkt ausgesprochen hat, auf den nur einmaligen Empfang der Wegzehrung einzuschränken. Wir gebrauchen das nämliche Argument und folgern so: Das Konzil hat keine Einschränkung, keine Ausnahme gemacht, also hat Niemand ein Recht, das Privilegium gerade auf 6 oder 3 Tage einzuschränken. Die Todkranken sind einmal von dem Gesetze des jejunium naturale einfach und ohne Einschränkung ausgenommen, also kann der defectus jejunii kein rechtmäßiger Grund sein, ihnen selbst den täglichen Empfang der hl. Kommunion zu versagen. Die entgegengesetzte Gewohnheit ist in dem Sinne betrachtet, in welchem sie einige Beachtung verdienen könnte, nicht hinreichend konstatirt, wie wir oben gezeigt haben, und wenn dies auch der Fall wäre, hebt der Nichtgebrauch eines derartigen Privilegiums (privilegium

[1]) Auf das Konzil von Konstanz (sess. 13) berufen sich außer den Theologen, die mit uns für die Erlaubtheit der täglichen Kommunion einstehen, Filliucius l. c., Sotus d. 12. q. 1. a. 8, Victoria §. 82., Navarrus c. 25. n. 83., Diana l. c. resol. 83., Quintanada l. c. n. 3., Bonacina l. c. Holzmann p. 3. tr. 1. n. 73 Dixi 5°, und bei Giribaldi dub. 4. n. 24: Tabiena, Graffis, Rugnus, Conink, Reginaldus, Henriquez, Madernus, Marchinus; auch Catalani l. c. und bei ihm Sylvester, Fumus nnd viele andere Theologen. Auch P. Reuter, einer der gediegensten Moralisten, sagt Tr. 3. n. 176: Videtur Concilium Constantiense absolute eximere periculose infirmos si commode non possunt manere jejuni. Und der hl. Alphons l. c. dub. 3.: De reliquo bene ajunt Salmant. cum Soto, Nav, Gill. et Vict. in hoc non esse scrupulose procedendum (scil. utrum possint manere jejuni nec ne) cum in Concilio Const. sess. 13. infirmi simpliciter excipiantur a lege jejunii.

nulli onerosum et infirmis valde favorabile) die Erlaubtheit des Gebrauches durchaus nicht auf.

Der zweite Grund, der für unsere Ansicht spricht, ist einerseits die Nothwendigkeit und Nützlichkeit des Sakramentes, andererseits die mitleidige Gesinnung der pia mater Ecclesia, die ihr Gesetz auf ihre sterbenden Kinder zu ihrem großen Nachtheile nicht ausdehnen, vielmehr ihnen möglichst viele Hilfe und viele Gnaden zukommen lassen will[1]). Man bedenke wohl: Der Mensch ist in der Gefahr des Todes, er ist dem Zeitpunkte nahe, wo über sein ewiges Wohl oder Wehe von dem unendlich gerechten, unerbittlichen Richter unwiderruflich wird entschieden werden. Der Teufel weiß, daß die Zeit kurz ist und daß, wenn er den Kranken jetzt nicht auf seine Seite bringt, er ihn für immer verliert; deshalb bietet er, wie das Konzil von Trient bezeugt[2]), alle Anstrengung auf, wendet alle Künste und Mittel an, ihn in's Verderben zu ziehen, ruht Tag und Nacht keinen Augenblick, ihn auf alle mögliche Weise zu versuchen. Andererseits ist der Kranke körperlich und geistig sehr schwach, schwächer als er jemals war, und leidet oft sehr große Schmerzen; jedenfalls ist er gewöhnlich wenig aufgelegt, durch eigene übernatürliche Akte, durch eigenes Bemühen den Einflüsterungen des Widersachers, die seiner verdorbenen Natur und vielleicht seinen freiwilligen alten Gewohnheiten ganz entsprechen, zu widerstehen. Nun da wäre ein äußerst wirksames Mittel dagegen

---

[1]) Suarez (q. 69. sect 3. §. 2.) drückt diesen Grund mit folgenden Worten aus: Nec sola obligatio divini praecepti est in causa, ut Ecclesia in eo articulo non obliget ad jejunium, sed etiam ipsa necessitas, quae in illo tempore et periculo est maxima; non est enim verisimile Ecclesiam voluisse hominem maxime indigentem in hoc articulo tanti Sacramenti, privare illius ope et subsidio praesertim cum non sit in potestate morali jejunus accedere et alioquin possent in eo tempore multa occurrere, quae necessitatem augerent v. gr. tentationes, peccatorum pericula, ad quae vincenda et superanda maxime indiget homo auxilio et solatio hujus Sacramenti.

[2]) Nam etsi adversarius noster occasiones per omnem vitam quaerat et captet, ut devorare animas nostras quoquomodo possit: nullum tamen tempus est, quo vehementius ille omnes suae versutiae nervos intendat ad perdendos nos penitus et a fiducia etiam si possit divinae misericordiae deturbandos, quam cum impendere nobis exitum vitae perspicit. (Sess. 14. de extr. U. Proëm.).

vorhanden, ja das wirksamste und entschieden das gnadenreichste unter allen; der göttliche Heiland hat es gerade auch für die Sterbenden eingesetzt und wenigstens den einmaligen Gebrauch ihnen zur Pflicht gemacht; es enthält den Urheber aller Gnaden, die Quelle aller übrigen Sakramente, den göttlichen Heiland selbst. Es ist das Viaticum Corporis Domini N. J. Chr., qui custodiat (infirmum) ab hoste maligno et perducat in vitam aeternam. Es wirkt ex opere operato unfehlbar gewiß die stärksten und kräftigsten Gnadenmittel, um gegen die Anfälle des bösen Feindes geschützt zu sein, und das einzig wichtige Geschäft, die Reise in die Ewigkeit glücklich vollenden zu können. Die Kraft also, die sich der Kranke wegen seiner körperlichen und geistigen Schwäche selbst schwer verschaffen kann, erhält er in überreichem Maße durch das allerheiligste Sakrament.

Muß es ihm nun nicht überaus schwer fallen, den beliebigen Zutritt zu dieser Gnadenquelle sich verwehrt zu sehen, blos deshalb, weil er nicht nüchtern zu bleiben im Stande ist? Der göttliche Heiland hat nie und nirgends das Nüchternsein als Bedingung vorgeschrieben, und wenn die Kirche in richtiger Erfassung der dem hochheiligen Sakramente gebührenden Ehrfurcht das jejunium naturale vor dessen Empfang zum Gesetze machte, so hat sie doch, wie gezeigt wurde, die gefährlich Kranken davon ausgenommen, ohne irgend eine Beschränkung hinzuzufügen. Wir dürfen, glaube ich, den bekannten Grundsatz: Ubi lex non distinguit, neque nos distinguere debemus, und jenen andern Grundsatz: Sacramenta propter homines, d. h. im Collisionsfalle ist mehr auf das Bedürfniß des Menschen, als auf die dem Sakramente schuldige Ehrfurcht zu sehen: wir dürfen, sage ich, diesen doppelten Grundsatz hier um so leichter in Anwendung bringen, je weniger wir voraussetzen können, daß die Kirche in diesem Falle zur Strenge geneigt sei. Die hl. Eucharistie ist nun einmal das Schutzmittel gegen die Sünde (antidotum, quo praeservamur a mortalibus), sie ist das vorzüglichste Heilmittel für die Krankheiten der Seele, sie ist nach der Auslegung der hh. Väter und des römischen Katechismus der panis quotidianus supersubstantialis, das tägliche Manna, mit dem gestärkt wir den Berg Horeb ersteigen sollen[1]). Warum

[1]) Conc. Trid. sess. 13. c. 8: ... ut panem illum supersubstantialem frequenter suscipere possint et is vere eis sit animae vita et

sollten wir ohne zwingenden Grund annehmen, daß die Kirche gerade den Dürftigsten und Schwächsten dieses Heilmittel, diese Speise vorenthalte und zu einer Zeit vorenthalte, wo es sich um Leben oder Tod, um das ewige Leben oder den ewigen Tod handelt? wo nachher keine Zeit mehr ist, den unermeßlichen Schaden wieder gut zu machen? Warum sollten wir sie gerade in diesem Punkte zu einer strengen Mutter machen, die sonst in allen andern Fällen die Milde ihres göttlichen Stifters nachahmt und ihren Kindern nachgibt, wo und wie sie nur immer kann, wenn ihnen auf diese Weise leichter und wirksamer geholfen wird?

Diese Gründe, könnte man einwenden, gelten zum Theil auch für jene Kranken, die nicht in Todesgefahr sich befinden; — warum macht man diesen gegenüber die Bedingung des Nüchternseins mit solcher Strenge geltend, wenn man hinsichtlich der schwer Kranken alle und jede Beschränkung fallen lassen will? Wir erwiedern: Es besteht zwischen beiden Fällen ein wesentlicher Unterschied; wenn die Kirche den Empfang des Viaticums gestattet, ohne das Nüchternsein zur Bedingung zu machen, so schafft sie dadurch kein Präjudiz für jene Kranken, die dasselbe nicht empfangen; und dies bleibt sich ganz gleich, mag sie das Viaticum nur einmal oder öfter erlauben. Würde sie aber einmal anfangen, gegen die nicht gefährlich Kranken sich nachgiebig zu zeigen, so würde sich die Zahl der Ausnahmen rasch vermehren; man würde bei der allgemeinen Scheu vor jeder Ueberwindung Schwierigkeiten, die an und für sich gering oder von kurzer Dauer sind, gleich für bedeutend halten, und so würde das hochwichtige Gesetz nach und nach entkräftet und zuletzt ganz vernachlässigt werden. Man denke nur an die Relaxirung des gewöhnlichen Fastengebotes! Es ist die Rücksicht auf das allgemeine Wohl, welche die Kirche bestimmt, die Ausnahme, welche sie den schwer Kranken gestattet, auf sie zu beschränken. Uebrigens bestehen auch die meisten der Gründe, die wir oben zu Gunsten der gefährlich Kranken angeführt haben, für die übrigen Kranken nicht. Letztere haben in der Regel nicht so viele und gefährliche

perpetua sanitas mentis, cujus vigore confortati ex hujus miserae peregrinationis itinere ad coelestem patriam pervenire valeant, eundem panem angelorum, quem modo sub ss. velaminibus edunt, absque ullo velamine manducaturi.

Versuchungen und können sich viel leichter selbst helfen als die Erstern. Auch kann der schwer Kranke nur kurze Zeit mehr diese himmlische Gnadenquelle benützen, während der Andere, wenn das Hinderniß gehoben ist, gar leicht Gelegenheit findet, sein Verlangen zu befriedigen.

Manche Theologen stellen die Bedingung, daß der Kranke ein Verlangen nach der hl. Kommunion habe, daß er gewohnt war oft zu kommuniziren und das hl. Sakrament schwer entbehren könne, auch sind sie mit Ordenspersonen nachsichtiger als mit andern. Allein dadurch deuten sie nur an, daß schon der ungeheuer große Nutzen der hl. Kommunion, die fructus uberrimi, die maxima ac coelestia bona Eucharistiae, von denen der Catech. Rom. (c. 41.) spricht, als hinreichender Grund gelten können, um einer mildern Ansicht beizupflichten. Denn offenbar haben Ordensleute und andere fromme Personen, die oft zu kommuniziren pflegten, lange nicht das Bedürfniß von dieser Medizin Gebrauch zu machen, als jene Alltagschristen, die wir bei unserer Argumentation vor Augen hatten. Uebrigens ist es Sache des Seelsorgers oder des Beichtvaters, laueren Christen ein Verlangen nach der öftern hl. Kommunion um so mehr einzuflößen und sie unmittelbar oder mittelbar auf den möglichst fruchtbringenden Empfang dieser himmlischen Speise vorzubereiten, je größer ihr Bedürfniß, je zahlreicher und gefahrvoller ihre Versuchungen sind. Auch muß man bedenken, daß der göttliche Heiland von den Kranken nicht so viel verlangt als von den Gesunden, und ein aufrichtig guter Wille, der dem lieben Gott genügt, bei gefährlich kranken Personen unschwer zu erreichen ist[1]).

---

[1]) Bei dieser Gelegenheit sei es mir erlaubt, eines ganz verwerflichen Mißbrauches zu erwähnen, der schwer kranken Kindern gegenüber nicht selten stattfindet. Man stellt die Erforderniße zum Empfang der Sterbsakramente zu hoch und verweigert sie ihnen, weil sie diesen nicht entsprechen können. Das unbedingt Nothwendige wissen sie entweder schon oder kann ihnen sehr leicht beigebracht werden. Die habitus virtutum sind ihnen ja bei der Taufe eingegossen worden. Ebenso kann man mit ihnen die zum Empfange der Sakramente nothwendigen Akte unschwer erwecken. Nach dem hl. Thomas genügt es, daß sie die himmlische Speise der Eucharistie von einer gewöhnlichen Speise unterscheiden können.

Wir glauben nun, daß die mildere Ansicht, welche den gefährlich Kranken, wenn sie nicht leicht nüchtern bleiben können, selbst täglich das Viaticum erlaubt, auch verglichen mit Allem, was für die entgegengesetzten Ansichten vorgebracht wird, eine hinreichende äußere und innere Probabilität besitze, um einfach als sententia probabilis hingestellt und in praxi tuto befolgt werden zu können. Mancher Leser dürfte sich vielleicht denken: Diese Lehre mag allerdings in der Theorie ihre Richtigkeit haben, aber im praktischen Leben hat sie kaum eine Anwendung. Ich antworte: Sie hat Anwendung in Männer- und Frauenklöstern, in Knaben- und Mädchen-Konvicten, in Seminarien, sie kann Anwendung finden für einen kranken Pfarrer, der in der Regel ganz nahe bei der Kirche wohnt, sie hat Anwendung in einem Krankenhause oder selbst in Privathäusern besonders zur Zeit einer Epidemie, wo den Einen zum ersten Male, den Andern zum zweiten und dritten Male die heil. Wegzehrung gereicht werden kann. Ein eifriger Seelsorger wird leicht und oft Gelegenheit finden von diesem Privilegium zu Gunsten seiner Seelsorgskinder Gebrauch zu machen.

Wir haben im Verlaufe unseres Aufsatzes öfters die beschränkende Bemerkung gemacht, daß die schwer Kranken, wenn sie nicht leicht nüchtern bleiben können, das hl. Sakrament auch ohne nüchtern zu sein, empfangen dürfen. Wir hatten ursprünglich beabsichtiget, an der Hand der bewährtesten Theologen die verschiedenen Fälle anzuführen, in denen es zuläßig ist, das jejunium naturale unberücksichtigt zu lassen. Allein der Raum gestattet uns nicht mehr, diesen Punkt ausführlicher zu behandeln. Wir müssen uns begnügen, die Worte des hl. Alphons anzuführen, worin die allgemeine Ansicht der Theologen kurz und bündig ausgesprochen ist. Der hl. Kirchenlehrer sagt (l. c. dub. 3.): Hic sedulo notandum cum Salm., Viva et aliis, quodsi infirmus facile possit jejunus sumere Viaticum sequenti die, tenetur utique exspectare; secus tamen si adsit periculum mortis; vel si non possit commode exspectare, puta si deberet differri medicina opportuna vel esset deferenda Eucharistia intempesta nocte. . . . De reliquo bene ajunt Salm. cum Soto, Nav., Gill. et Vict., in hoc non esse scrupulose procedendum, cum in Concilio Constant. sess. 13. simpliciter infirmi excipiantur a lege jejunii.

Recensionen.

Die Theologie der apostolischen Väter. Eine dogmengeschichtliche Monographie von Dr. Josef Sprinzl, geistl. Rath, k. k. o. ö. Professor der Dogmatik an der theol. Facultät in Salzburg. VII, 305 S. Wien, Braumüller, 1880.

Seit einigen Decennien wird sowohl von Seite der Katholiken als auch der Protestanten eine außerordentliche Sorgfalt auf die Ausgabe der Schriften der apostolischen Väter verwendet, die allen Ansprüchen der heutigen Kritik gerecht werde; ein Beweis, wie Alle von dem Werth und der Bedeutung jener so wenig umfangreichen Schriften für die Theologie überzeugt sind. Vieles und Tüchtiges ist in kritischer Hinsicht bis jetzt geleistet worden; nun kömmt die Reihe an die Dogmatiker, jene Vorarbeiten zu verwerthen und an die Hebung der Schätze christlicher Ueberlieferung zu gehen, die in den Schriften der apostol. Väter enthalten sind. Dieses ist der Zweck vorliegender Monographie, die mit wahrem Bienenfleiß ausgearbeitet jedem Dogmatiker als Muster dienen kann, die Werke der Väter zu seinem und Anderer Nutzen auszubeuten. Alles wird mit Sorgfalt berücksichtigt, die leisesten Anklänge der katholischen Glaubens- und Sittenlehre in jenen dem Umfange nach bescheidenen Erstlingen christlicher Literatur werden hervorgehoben oder wenigstens angedeutet [1]).

---

[1]) Von dem gleichen Verfasser ist bereits vor einigen Jahren edirt worden: Handbuch der Fundamental-Theologie als Grundlegung der kirchlichen Theologie vom religions-philosophischen Standpunkte bearbeitet, Wien, Braumüller 1876, XII, 736; ein Werk, das von gründlichen und ausgebreiteten Studien zeugt und besonders von Nutzen sein kann zur Bekämpfung des modernen Unglaubens, der unter mannigfaltiger Gestalt gern in philosophischem Gewande auftritt.



Die Schrift zerfällt nach einer kurzen Einleitung (S. 1—8) in drei Theile. Der erste grundlegende Theil (S. 11—49) bestimmt die Schriften, die als Werke apostolischer Väter zu gelten haben. „Apostolische Väter ... sind die Verfasser jener Schriften, welche sich in der Kette der christlichen Literatur unmittelbar an den neutestamentlichen Kanon anreihen und so der unmittelbar nachapostolischen Zeit entstammen, wenn sie auch theilweise vor einzelnen Schriften des N. T. geschrieben sein mögen. Es sind also dieselben die literarische Vertretung der unmittelbar nachapostolischen Zeit, sowie der neutestamentliche Kanon literarisch die apostolische Zeit vertritt". Aber als Schriften der apostolischen Väter, die der Verfasser zu berücksichtigen gedenkt, gelten ihm nicht „ganz beliebige Erscheinungen der unmittelbar nachapostolischen Zeit, sondern nur solche, welche ein gewisses officielles Gepräge an sich tragen; denn über das kirchliche Bewußtsein des christlichen Glaubens und Lebens in der besagten Zeitepoche sollen sie uns Zeugenschaft ablegen und eben nur in diesem Sinne besitzen sie jene Bedeutung, von der wir in der Einleitnng gesprochen haben. Das officielle Gepräge war nun jedenfalls damit gegeben, daß sie den Kreisen der Apostel entstammten, was im Allgemeinen dann der Fall war, wenn der Verfasser ein Apostelschüler gewesen, der mit den Aposteln selbst im lebendigen Verkehre stand und von diesen selbst in die Tiefe der christlichen Wahrheit eingeführt wurde" (S. 12). Dr. Sprinzl bezeichnet nun nach diesen Grundsätzen, die er noch etwas näher im Folgenden bestimmt, als Schriften der apostolischen Väter „den Brief des Barnabas, den ersten Brief des Clemens von Rom an die Korinther mit dessen sogenanntem zweiten Briefe, den Hirten des Hermas, die sieben Briefe des Ignatius, den Brief des Polycarp an die Philipper und den Brief an Diognet". In den folgenden Paragraphen tritt er den Beweis für die einzelnen dieser Schriften an. Es freut uns, daß der Verfasser statt den oft ziemlich willkürlichen Grundsätzen einer ungesunden Hyperkritik zu folgen, bemüht ist, die Zahl der Schriften der apostolischen Väter ja nicht zu vermindern. Er tritt ein für die Aechtheit des Briefes des Barnabas, des zweiten Briefes des Klemens und des Hirten des Hermas; den Brief an Diognet weist er der unmittelbar nachapostolischen Zeit zu, worin er nicht unbedeutende Gegner hat.

„Der zweite ausführende Theil soll auf Grund des ersten grundlegenden Theiles, der die Schriften der apostolischen Väter in ihrem authentischen Bestand sicherstellte, die ganze Theologie der apostolischen Väter zur systematischen Darstellung bringen“ (S. 53). Im dritten und letzten, abschließenden Theile wird „das gewonnene Resultat des zweiten ausführenden Theiles zusammengefaßt und zur kurzen summarischen Darstellung gebracht“, dann verglichen mit der Schriftlehre, den Anschauungen des Protestantismus und mit der Lehre, so wie sie jetzt in der katholischen Kirche officiell vertreten wird. Dieser letzte Theil ist wohl der interessanteste, indem er dem Leser in wenigen Zeilen die Frucht eines eingehenden, mühsamen, gründlichen, sorgfältig vergleichenden Studiums bietet. Wir können uns nicht versagen wenigstens einige Resultate dem Leser mitzutheilen.

„Die Schriften der apostolischen Väter legen als das Formalprincip der christlichen Religion, als die Glaubensregel das positive Lehrwort der Kirche dar, welche in dieser Beziehung die Stellvertreterin Christi ist und unter besondern Einfluß des hl. Geistes steht; und es sind die Apostel und deren Nachfolger, die Bischöfe, welche das autoritative Lehramt innehaben, wobei der römische Bischof zu demselben eine hervorragende Stellung einnimmt. Als Materialprincip aber, als Glaubensquelle erscheint die h. Schrift“ (S. 256; vgl. 55—121), für deren Inspiration sie auch eintreten und die sie in ihren nicht umfangreichen Schriften doch so ergiebig benützen, daß sie die meisten Bücher des Kanons, die sogenanten deuterokanonischen Bücher nicht ausgenommen, bezeugen. „Außer und neben der h. Schrift tritt noch als andere und selbständige Glaubensquelle, als zweites Materialprincip der christlichen Religion die Tradition, die mündliche Ueberlieferung auf“. Der Glaube ist ihnen ein „festes Fürwahrhalten des Geoffenbarten auf Grund der Autorität Gottes durch einen freien Willensact des Menschen unter Einflußnahme eines übernatürlichen Principes der Gnade ..., welcher Glaube in einem solchen Verhältniß zur Vernunft steht, daß dieser die Einsichtnahme in die Gründe des Glaubens möglich ist, und auch ein tieferes Eindringen in die Wahrheiten des Glaubens angestrebt werden soll, daß überhaupt auf Grundlage des Glaubens innerhalb der rechten Grenzen eine höhere Erkenntniß zu Stande kömmt“ (S. 259).

Auf die einzelnen Glaubenswahrheiten, die die apost. Väter in ihren Schriften nach der Darstellung unsers Verfassers bezeugen, können wir des Weitern nicht eingehen. Nur heben wir daraus hervor, daß sie die wahre Gottheit Christi bekennen, außer dem Vater und dem Sohn den heil. Geist als dritte göttliche Person aufführen, die Schöpfung der Welt aus Nichts, den Fall des Geschlechtes, wie dessen Erlösung durch die stellvertretende Genugthuung lehren. Sie stellen die Kirche als sichtbar und hierarchisch gegliedert dar und zwar mit einer dreigliedrigen Hierarchie, „so daß die Bischöfe an der Spitze der Einzelkirchen stehen, die alle zusammen als solidarisches Ganzes die katholische Kirche bilden, deren unsichtbares Oberhaupt Christus, das sichtbare der römische Papst ist; in dieser Kirche aber und durch dieselbe geschieht die Gnadenvermittlung durch den Gottesdienst, dessen Mittelpunkt das eucharistische Opfer bildet, und durch die Sacramente, als welche Taufe, Firmung, Eucharistie, in der Christus wahrhaft gegenwärtig ist, Buße[1]), Weihe und Ehe auferscheinen" (S. 263; vgl. S. 122—221). „Was aber die Sittenlehre der apost. Väter betrifft, so steht dieselbe auf streng supernaturalischem Standpunkte, in dem das ganze Leben des Christen als ein übernatürliches auf Grund des Glaubens mittelst der Gnade zur Geltung gebracht sein will, indem wesentlich übernatürliche Motive urgirt werden, wie insbesonders die Hoffnung, die Liebe, die Ehre Gottes und Christi" (S. 256; vgl. S. 229—55).

Unter sich stehen die apost. Väter in voller Harmonie, ergänzen sich gegenseitig und bieten in ihrer Gesammtheit ein getreues Bild der christlichen Lehre der unmittelbar nachapostolischen Zeit. Vergleicht man ihre Lehre mit der der h. Schrift, so ist ersichtlich, „daß im Allgemeinen die ganze Schriftlehre in den Schriften der apost. Väter ihren Ausdruck gefunden habe, und daß manche Lehrpunkte noch detaillirter auferscheinen als in der Schrift, die übrigens die christliche Lehrdoktrin in ungleich größerer Fülle liefert" (S. 277), doch in gewissen Punkten auf Grund der mündlichen Ueberlieferung in den Schriften jener Väter eine Erweiterung erfährt. „Vergleicht man sie mit den Lehrmeinungen der Prote-

---

[1]) Wir hätten gewünscht, daß die dunkle Lehre von der einen Buße beim Hirten des Hermas 2. Geb. 4. eingehender erläutert worden wäre.

stanten, so herrscht kein geringer Widerspruch zwischen den apost. Vätern und diesen, mögen sie der superrationalistischen Richtung huldigen oder auf rationalistischen Pfaden wandeln". Dasselbe ist zu sagen vom Altkatholicismus oder besser gesagt Neuprotestantismus, denn dieser steht, wie Dr. Sprinzl richtig bemerkt, ganz auf protestantischer Basis. Was nun endlich das Verhältniß der Lehrdoctrin der apost. Väter zur officiellen Lehre der kath. Kirche anbelangt, so steht diese trotz ihres reichern Inhaltes in Folge der durch die Jahrhunderte unter Leitung des h. Geistes vollzogenen Entwickelung und Entfaltung im Einklange mit jener; die apost. Väter erscheinen als erstes Glied nach den Aposteln in der langen Traditionskette; das Plus aber von Lehrpunkten, das das kath. Glaubensbekenntniß enthält, steht nicht im Widerspruch mit der Lehre jener, indem in ihren Schriften keineswegs die ganze Offenbarungslehre enthalten zu sein braucht (S. 269—92). Das Ganze schließt ab mit einem genauen Realindex. Die zahlreichen und langen Anmerkungen zeugen von kritischem Scharfsinn und gründlichem Studium des gelehrten Verfassers, der von ächt kirchlichem Geiste erfüllt und geleitet mit dieser Arbeit einen werthvollen Beitrag liefert zu dem Traditionsbeweis für das kath. Dogma aus den ersten Jahrhunderten der christlichen Kirche[1]).

Innsbruck. Hurter S. J.

Der Brief an die Hebräer. Uebersetzt und erklärt von Dr. Leonhard Zill. Mainz, Kirchheim, 1879. XLXX, 708 S. 8°. Preis 10 M.

Es ist ein recht erfreuliches Zeichen, daß in jüngster Zeit mehrere sehr gute biblische Commentare erschienen sind, die allmälig einem tiefgefühlten Mangel abhelfen werden. Den sehr gediegenen Erklärungen des Matthäus-Evangeliums von Dr. Schanz und der Petribriefe von Dr. Hundhausen stellt sich obiger Commentar würdig an die Seite. Und diese exegetische Gabe ist um so erfreulicher, als sie uns von einem Landgeistlichen, der ferne von größeren Bibliotheken wohnt, geboten wird und dennoch als die reife Frucht tiefer,

[1]) Wir übergehen um so lieber einige durch incorrekte Schreibweise und unrichtige Citationen besonders störende Druckfehler, als dieselben, wie wir vernommen, auf einem eigenen Blatte zur Einlage in die einzelnen Exemplare vom Verfasser berichtigt wurden.

ausgedehnter und angestrengter Studien sich erweist. In der That ist der Hebräerbrief auch zu einer solchen Arbeit einladend, denn in ihm haben wir nicht nur ein theologisches, sondern ein inspirirtes, ein apostolisches, also auch ein göttliches Endurtheil über den ganzen alten Bund, bevor der Tempel niedergebrannt wurde. „Unser Schriftdenkmal ist im Ganzen und Einzelnen, vorzugsweise aber in seinen dogmatischen Abschnitten für die christliche Wissenschaft, zunächst für die speculative Dogmatik, von unschätzbarem Werthe. In keiner neutestamentlichen Schrift wird das Verhältniß des A. u. N. T. so tief und allseitig behandelt, in keiner die Erhabenheit Christi über die Organe der alttestamentlichen Offenbarung und des levitischen Priesterthums so gründlich und systematisch dargelegt, in keiner die Wirklichkeit und Nothwendigkeit des himmlischen Opfers Christi und dessen Identität mit dem Kreuzopfer an der Hand alttestamentlicher Schriftstellen und unerschütterlicher Syllogismen so glänzend und überzeugend entfaltet, wie im Brief an die Hebräer. Bei aller Anerkennung und Hervorhebung des göttlichen Charakters des A. T., seiner Offenbarung, seines Priesterthums, seiner Cultstätte und Culthandlungen ist dem Apostel der A. B. nur ein Schatten und Vorbild des neuen Bundes, Ein großer Typus auf Christus und sein Erlösungswerk. Mit bewunderungswürdiger Meisterschaft wird durchgehends die blos propedeutische und typische Bedeutung des alttestamentlichen Gottesreiches nachgewiesen und uns ein überraschender Einblick in die Geheimnisse des A. B. eröffnet“.

Diese Perspective, welche der Verfasser über unsern Brief gibt, ist ganz richtig. Ja, man kann sagen, daß man das ganze Alte Testament verstehen muß, wenn man den Hebräerbrief würdigen will. Zu den dogmatischen und historischen Schwierigkeiten kommen noch manche andere hinzu, die sich aus der Sprache, Textkritik und Archäologie ergeben. Sodann hat sich die destructive Bibelkritik mit Vorliebe auf unsern Brief geworfen, hat alle wissenschaftlichen Hebel in Bewegung gesetzt, „um die Kirche ihres kostbarsten Juwels, des eucharistischen Opfers zu berauben und so das Lehrgebäude des katholischen Glaubens in seinem tiefsten Grunde zu erschüttern“. Der Beweis für das unblutige Opfer des N. T. wird von Dr. Zill aus dem himmlischen Opfer Christi abgeleitet. Sein exegetischer Standpunkt ist specifisch katholisch, denn er gründet

auf der Lehre der Kirche und dem Zeugniß der Tradition. „Die Kirche und sie allein ist die von Gott bestellte Hüterin und Erklärerin des in der hl. Schrift niedergelegten Gotteswortes. Eine Exegese ohne Kirche, ohne Rücksichtnahme auf das constante dogmatische Verständniß der hl. Väter ist Subjectivismus der bedenklichsten Art. . . . Es ist und bleibt Hauptaufgabe des katholischen Exegeten, auf dem festen Grund seiner Kirche beharrlich nachzuweisen, wie gegen die überlieferte Lehre nichts Stichhaltiges vorgebracht werden könne, und daß die Lehre der Kirche in den hl. Schriften ihre Bestätigung findet“ (V). Die Väter und Theologen, welche am meisten citirt werden, sind Chysostomus, Augustinus, Thomas, Cornelius a Lapide, Estius u. A. Die patristische Ausbeute hätte etwas reichhaltiger ausfallen dürfen, ebenso wäre zuweilen eine ausgedehntere Rücksicht auf die akatholische Literatur am Platze gewesen. Damit soll jedoch nicht gesagt sein, daß alle gegnerischen Arbeiten einer Berücksichtigung werth seien, aber Bleek, Lünemann u. A. hätten doch nicht übergangen werden sollen. Zu bedauern ist, daß die noch zu besprechende Arbeit von Biesenthal nicht mehr berücksichtigt werden konnte. Unter den Katholiken ist auch Bisping übergangen worden. Zill's Streben war „das rechte Maß zu halten, gleich fern von ängstlich breiter Widerlegung wie von allzu gedrängter Kürze, da ja jene die Gedanken verflacht und den Leser langweilt, diese dagegen die gründliche Erklärung beeinträchtigt. . . . Kurz und klar soll die Exegese sein“. Auf die Textkritik ist gebührend aber nicht übermäßig Rücksicht genommen. Der Verfasser hat seinen Aufenthalt in München als Abgeordneter dazu benützt, an der dortigen Bibliothek die Codices einzusehen und die verschiedenen Lesarten der Väter zu vergleichen. Sprachliche und grammatische Notizen sind meistens in die Noten verwiesen. Uebrigens darf nicht unerwähnt bleiben, daß gerade philologische Sorgfalt und Genauigkeit ein Vorzug an dem Buche sind. Der griechische Urtext ist zu Grunde gelegt, aber alle Textesvariationen der Vulgata wurden gehörig in's Licht gestellt und oft wurde ihnen der Vorzug vor dem jetzigen griechischen Text gegeben. Ganz besonders wurde der syrische Text herbeigezogen, und öfters sind auch die romanischen Uebersetzungen und der hebräische Text der Londoner Bibelübersetzung verglichen worden. Der Leser darf jedoch nicht fürchten, in diesem Punkt zu viel gelehrten Ballast zu finden

und in ein philologisches Gezänke eingeführt zu werden, sondern es ist das richtige Maß angewandt und die Erklärung liest sich deßhalb gleichwohl leicht und angenehm.

Die Einleitung umfaßt 30 Seiten und erörtert die hier zur Sprache kommenden Fragen gründlicher als alle andern katholischen Commentare. Ganz richtig wird die Adresse des Briefes an die Judenchristen in Jerusalem gerichtet; sein Zweck ist, den Glauben seiner Leser zu befestigen durch gründliche Belehrung über das Verhältniß des Christenthums zum Judenthum, über die Erhabenheit des Erstern und die Erfüllung aller Vorbilder. Ganz besonders that es Noth, die Erhabenheit des Opfers Christi vor den alttestamentlichen Opfern darzuthun, da diese bis zum Jahr 70 noch in Uebung waren. Der Apostel will den Rückfall der Christen in's Judenthum verhüten und sie zum treuen Ausharren in den Prüfungen ermuthigen. Sehr gut ist auch die Stellung des Apostels zur Gemeinde in Jesus erörtert. Am besten ist jedoch aus der Einleitung der § über den Verfasser des Hebräerbriefes. Die äußeren und inneren Gründe für paulinischen Ursprung sind überzeugend und recht vollständig zusammengestellt; namentlich ist auf S. XXXI die Formverschiedenheit von den andern paulinischen Briefen sehr gut erklärt, wodurch der Verfasser eine genaue Kenntniß der Denk- und Sprachweise des Apostels bekundet. Nimmt Dr. Zill auf Grund der Tradition Paulus als Verfasser des Briefes an, so gibt er dennoch zu, daß ein Anderer Concipient des Briefes sei. Er entscheidet sich nicht für Apollos, nicht für Clemens, sondern für Lucas. Paulus könnte jedoch nicht mehr Verfasser sein, wenn er seinem Begleiter blos den Auftrag zu schreiben gegeben hätte. Man wird wohl annehmen müssen, daß er ihm die abzuhandelnden Gedanken schriftlich mitgetheilt hat; daher ist die Concession, die S. XXXII gemacht wird, zu restringiren. Im Abendland ist „aus bisher noch immer unbekannten Gründen" die paulinische Autorschaft nicht so bald zur Anerkennug gekommen (S. XXII). Vielleicht erklärt sich dies gerade aus dem Umstand, daß im Abendland (Rom) die Conception durch Lucas bekannt war und diese Tradition sich erhalten hat.

Die Eintheilung des Briefes in einen dogmatischen und moralischen Theil ist richtig. Der erstere wird in drei Abtheilungen gebracht: 1. Erhabenheit des Sohnes über die alttestamentlichen

Offenbarungsorgane (Engel, Moses). 2. Erhabenheit Christi über die der alttestamentlichen Priester und Hohenpriester (Cultstätte und Opfer). Die Uebersetzung ist genau und die ganze Darstellung fließend. Der Sinn der einzelnen Ausdrücke wird präcis eruirt und namentlich wird großes Gewicht auf Ermittlung des Zusammenhangs gelegt. Die Gedanken des Apostels werden häufig in Syllogismen gebracht. Besonders verdient noch hervorgehoben zu werden, daß der Verfasser in der speculativen Dogmatik recht bewandert ist, da er sich über die subtilen Fragen, wie Wesensgleichheit des Sohnes mit dem Vater u. a. m. gewandt und correct äußert. Sehr gut ist die Darstellung des himmlischen Opfers und Gebetes Christi. Wünschenswerth wäre die Vergleichung des „Meßopfer" von Dr. Gihr gewesen. Sehr gut ist die Typik des A. T. und namentlich der Liturgie am Versöhnungstag gegeben.

Bei einem so schwierigen und umfangreichen Commentar kann es nicht ausbleiben, daß in einzelnen Punkten andere Auffassungen den Vorzug verdienen. Unrichtig ist, daß Salomons Linie mit der Trennung des Reichs entthront wurde (S. 33). Bedenklich scheint mir der Satz: „daß Christus seinen menschlichen Willen kämpfend und ringend seinem göttlichen mit dem Willen des Vaters übereinstimmenden Willen unterwerfen mußte" (S. 119). Ebenso bedenklich ist folgender Satz: „Vom Sohne wird gesagt, daß er Gehorsam gelernt habe; es ist also von einem Wachsthum Christi im Gehorsam die Rede, wodurch dem Herrn eine sittlich-religiöse Entwickelung zugeschrieben wird. Demnach ist die Ansicht, Christus sei von Anfang seines irdischen Lebens in religiös-ethischer Beziehung derart vollkommen gewesen, daß ihm die Heiligkeit im absoluten Sinne, d. h. als göttliche Eigenschaft zukam, er sonach eines Wachsthums in der Vollkommenheit unfähig war, mit der Lehre des Hebräerbriefes unvereinbar" (S. 228). Nach Thalhofers Vorgang wird das Wesen des Opfers öfters (S. 211, 411) in die Abstinenz verlegt. Dies ist ja richtig beim moralischen Opfer, auch bei der oblatio, trifft aber nicht zu beim eigentlichen sacrificium, weil hier die destructio wesentlich ist. Bedenklich erscheint die Concession an die Protestanten, das Brod und den Wein des Melchisedech zu Gaben der Erquickung zu stempeln (S. 304). Er war ja ein Priester des Allerhöchsten; dieser Satz deutet auf ein Opfer hin, und Melchisedech hat ja von

Abraham den Zehnten bekommen, weßhalb letzterer keiner Erquickung bedurfte. Wohl ist es richtig, daß der Apostel durch Herbeiziehung des Priesterkönigs Melchisedech nicht das eucharistische Opfer Christi, sondern die Ewigkeit des Opfers Christi beweisen will, allein es wäre doch im Hebräerbrief öfters angezeigt gewesen, auch das unblutige Opfer Christi herbeizuziehen, sofern sein Wesen ja mit dem Kreuzopfer Christi identisch ist, und weil Christus nur durch Verbindung eines unblutigen Opfers mit dem blutigen die alttestamentlichen Opfer erfüllt hat, sofern auch im A. T. mit jedem blutigen Opfer ein vegetabilisches zu vereinigen war. Hiedurch kommt dann „die Ordnung Melchisedechs" auch bezüglich der Opferobjecte zur Geltung. Reischl hat in seinem Bibelwerke das unblutige Opfer Christi immer in den Hebräerbrief hereingezogen. In der Parallele zwischen Christi Opfer und den alttestamentlichen Opfern ist die Handauflegung auf das Opferthier in Beziehung zur Incarnation gebracht. Letztere dürfte der adductio entsprechen und die manuum impositio der Todesangst Christi am Oelberg. Dem Psalm 39 darf man mit vielen Protestanten den typisch messianischen Gehalt nicht absprechen. Die Accommodation an Riehm geht dort zu weit (S. 504). Die Auffassung der Cherubim, Ableitung ihres Namens ꝛc. (414—21), muß in manchen Punkten als unrichtig bezeichnet werden. Man vergleiche meine Abhandlung im „Katholik" April 1880. Auch die Auseinandersetzung über den Rauchopferaltar im Allerheiligsten (a. a. O.) kann ich nicht für richtig halten; ich verweise auf meine „religiöse Alterthümer" S. 18. Es ist ja blos vom Versöhnungstag die Rede, an welchem das Rauchfaß oder vielmehr die Rauchpfanne in der That ein Geräth des Allerheiligsten war. Auch scheint die Dreizahl für den Apostel noch von Belang gewesen zu sein, weßhalb er z. B. die Cherubim noch besonders nennt, während sie ja mit der Lade vereinigt waren, sowie der Sühndeckel.

Einige andere Punkte wollen wir übergehen, damit es nicht etwa den Anschein gewinne, als wollten wir den Werth der trefflichen exegetischen Leistung irgendwie herabsetzen. Das Buch verdient alle Empfehlung und die weiteste Verbreitung, und der Verfasser unsern herzlichsten Dank für seine vortreffliche Arbeit.

Münster. Dr. Schäfer.

Geschichte der Union der ruthenischen Kirche mit Rom von den ältesten Zeiten bis auf die Gegenwart von Dr. Julian Pelesz, Pfarrer zur heil. Parbara und Rektor des griech.-kath. Central-Seminars in Wien. Mit oberhirtlicher Bewilligung. Zweiter Band. Von der Wiederherstellung der Union mit Rom bis auf die Gegenwart (1596—1879). Wien. Druck und Verlag der Mechitaristen-Buchdruckerei (W. Heinrich). 1880. 8°. XXIV und 1096 SS.

Dem im vorigen Jahrgange dieser „Zeitschrift" SS. 192—193 angezeigten ersten Bande obigen Werkes ist der zweite, weit umfangreichere, in Bälde gefolgt. Wir haben ihn mit leicht begreiflichem Interesse von Anfang bis zu Ende aufmerksam gelesen und glauben uns zum Ausspruche berechtigt, daß er sich in würdigster Weise seinem Vorgänger anschließt. Benützt hat der Verfasser, außer vielen im Occident längst bekannten gelehrten Werken, eine umfangreiche, uns Abendländern größtentheils unzugängliche slavische Literatur, und neben dieser viele ungedruckte Akten, namentlich aus dem Ossolinski'schen National-Institute zu Lemberg, welche wie für die Geschichte der ruthenischen Kirche im Allgemeinen, so vorzüglich für manche Einzelnheiten von großer Wichtigkeit sind.

Die aus diesem ausgedehnten Quellenmateriale geschöpfte Geschichte zeichnen, nebst unbestechlicher Wahrheitsliebe, drei Vorzüge aus: besonnene Kritik, stete Abneigung gegen aprioristische Construktionen und wahrhaft kirchlicher Sinn, der die berechtigte Begeisterung für die altehrwürdige orientalische Kirche mit der dem römischen Stuhle schuldigen Ergebenheit überall in edelster Weise zu paaren versteht. Ja die Ausführungen des Verfassers gestalten sich, ohne direkt gegen die Feinde der hl. Union gerichtet zu sein, durch die ungekünstelte aktenmäßige Darlegung der Thatsachen zu einer thatsächlichen, glänzenden Apologie der griechisch-katholischen Kirche ruthenischer Nation nnd des sie stets gegen ihre erbittertsten Widersacher in Schutz nehmenden Papstthums, — zu einer Apologie, vor welcher der ganze von schismatischen und häretischen Geschichtschreibern auf haltlosen Hypothesen errichtete Bau gehässiger Beschuldigungen gegen die Ruthenen wie gegen Rom völlig zusammenstürzt. Wir brauchen Nichts weiter hinzuzufügen, um das Werk allen Freunden der historischen Wahrheit zu empfehlen.

Der vorliegende zweite Band ist, wie der Titel zeigt, der Darstellung der Geschichte der mit Rom unirten ruthenischen Kirche

(von 1596—1879) gewidmet und gibt dieselbe bis in's kleinste Detail in drei Perioden eingetheilt: I. Von der Wiederherstellung der Union bis zur Synode von Zamošč (1596—1720); II. Von dieser Synode bis zur Wiederherstellung der Halitscher Metropolie (1721—1808); III. Von dieser Wiederherstellung bis auf die Gegenwart. Zur leichtern Orientirung des Lesers wird jeder Periode ein kurzer Ueberblick vorausgeschickt. Dem nämlichen Zweck dient ein, wenn auch nicht hinreichend ausführliches, Inhaltsverzeichniß. Die außerordentliche Fülle des neuen historischen Materials', das in drei großen Abtheilungen hier aufgespeichert ist, wird auf diese Weise auch übersichtlich und leicht benützbar geboten; und das Buch läßt somit — was die Geschichte der Union betrifft — Nichts zu wünschen übrig.

Was die Geschichte der Union betrifft, sagen wir; denn die Behandlung der Geschichte der schismatischen Kirche Rußlands (SS. 365—367, 744—869) hat uns minder befriedigt. Wenn dieselbe auch, wie das ganze Werk überhaupt, vom gesunden Urtheil des Verfassers zeugt, so steht sie den übrigen Partien dennoch an Tiefe der Untersuchung bedeutend nach. Mag das nun daher kommen, daß ihm, laut eigenem Geständniß (S. VI), die einschlägige russische Literatur nicht immer in erwünschtem Grade zu Gebote stand[1]), oder auch daß er sich nur aus apologetischen Rücksichten mit der moskauer Kirche befassen zu sollen glaubte (S. VIII), jedenfalls ist es zu bedauern, daß er die dießbezüglichen gelehrten Forschungen, namentlich der drei noch lebenden russischen Schriftsteller aus der Gesellschaft Jesu, der PP. Gagarin, Martinov und Pierling[2]), sowie des italienischen Barnabiten

[1]) Es ist uns das um so befremdender vorgekommen, als wir doch selbst im Abendlande — Dank des ausführlichen Courrier Russe des P. Martinov in der Revue des questions historiques — regelmäßig zur detaillirten Kenntniß aller literarischen Produkte Rußlands und ihres Inhaltes gelangen.

[2]) Die zahlreichen Werke Gagarin's und Martinov's finden sich im 3. Bd. der Bibliothèque des écrivains de la Compagnie de Jésus von de Backer genau verzeichnet. Von Pierling's Schriften war unbedingt auf S. 367, zu den „wegen der falschen Demetrien sehr verworrenen Zeiten" das klassische Werk zu citiren: Rome et Démétrius d' après des documents nouveaux. Paris. Le Roux. 1878. Vgl

Tondini[1]), weder in gehöriger Weise selbst benützt, noch auch dem Leser zu eigenem Gebrauche angezeigt hat. — Zu den noch nicht hinlänglich nach urkundlichen Denkmälern untersuchten Gegenständen rechnen wir hauptsächlich die zwei großen Lebensfragen der schismatischen Kirche Rußlands, nämlich die über die Giltigkeit ihrer Weihen, und dann, die Giltigkeit zugegeben, die weitere über das Vorhandensein einer geistlichen Jurisdiktion ihrer Bischöfe und Popen. Die Lösung der ersten Frage hängt davon ab, ob der im J. 1620 meteorartig zu Kiew erscheinende räthselhafte Mann, der sich für Theophanes, Patriarch von Jerusalem, ausgab und als solcher die heutige schismatische Hierarchie Rußlands schuf (S. 148), wirklich Bischof gewesen sei? Viele Achtung gebietende Auctoritäten verneinen die Frage mit Kulczynski, Stebelski, Kojalowicz und Andern. So sehr wir nun auch unsererseits — des armen, unschuldigen Volkes wegen — wünschten, die Frage — diesen Auctoritäten entgegen — im bejahenden Sinne gelöst zu sehen, so müssen wir doch gestehen, daß wir dem geehrten Hrn. Verf. nicht beipflichten können[2]), wenn er alle Zweifel über die Giltigkeit der von jenem Theophanes ertheilten Weihen einfach dadurch als beseitigt erklärt (S. 146), daß Papst Urban VIII. den damals von ihm consekrirten Meletius Smotrycki später, nach Abschwörung des Schismas, „im Schreiben vom 7. Octob. 1628 als Erzbischof behandelt habe“. Es erhellt ja zur Genüge aus dem üblichen stilus curiae, daß die faktische Belassung ähnlicher, zur Zeit der Trennung erworbener Titel, keine auctoritative Entscheidung über deren Grund, über das Recht selbst, involvirt. Hat doch, wie der Verf. S. 361 selbst

---

über die Bedeutung dieses Buches für die „Demetriusfrage“ Bd. 1. dieser Zeitschrift, SS. 659–660. Verbunden mit den von Martinov in der Revue des questions historiques (1878, SS. 342–343) analysirten russischen Werken, hellen Pierling's neue, urkundliche Untersuchungen das Dunkel „der verworrenen Zeiten“ vielfach auf.

[1]) Man sehe darüber den Bericht in dieser Zeitschrift, Bd. 1, SS. 662—667.

[2]) Es ist uns übrigens eine angenehme Pflicht, an dieser Stelle dankbar zu erwähnen, daß wir der ausnehmenden Gefälligkeit des Verfassers vorher schon sehr schätzbare mündliche und schriftliche Aufschlüsse über diese wie über viele andere Fragen aus dem heutigen liturgischen Rechte der griechisch-slavischen Kirche zu verdanken hatten.

berichtet, einige Jahrzehnte später der hl. Stuhl es sogar für zulässig erklärt, daß der bereits vom Legaten des Apostolischen Stuhles als „Bischof behandelte" und confirmirte Parthenius in Nordungarn nachträglich noch mit den essentialia consecrationis, in quantum ab eppis. schismaticis non fuisset valide ordinatus[1]), ad cautelam versehen würde. So geringes Gewicht hat man bei Lösung der Frage über die Giltigkeit der Weihe dem Umstande beigelegt, daß der Betreffende vorher schon offiziell „als Bischof behandelt worden war".

Doch wenn auch alle Zweifel über die Giltigkeit der von Theophanes ertheilten Weihen gehoben wären, so würde doch noch die andere Frage zu erörtern übrig bleiben, was von der, selbst in Rußland, weit verbreiteten Meinung zu halten sei, daß in der schismatischen Kirche jenes Reiches jedwede geistliche Jurisdiction unmöglich sei, weil der Czar, von dem sie nach dem von Peter I. gegebenen „Geistlichen Reglament" ausgehen müßte, nach dem einstimmigen Zeugnisse des christlichen Alterthums[2]) solche nicht zu ertheilen vermag? Daß die „dirigirende Synode" nach Gesetz und Praxis ein rein staatliches Collegium, der Czar hingegen das eigentliche höchste Oberhaupt der russischen Kirche ist, von dem alle Gewalt, wie auf die Synode, so auf die Bischöfe ausgeht, hat P. gegen die „frömmelnde Augenverdreherei und Fälschung des schismatischen Erzbischofes Philaret" (SS. 746—749) schlagend bewiesen[3]); unsere Frage jedoch hat er des nähern zu erörtern unterlassen. Wir bedauern das um so mehr, als die ganz correkten Grundsätze, zu denen er sich bei allen vorkommenden Fragen des öffentlichen und Privatrechtes[4]) bekennt, zur Hoffnung einer richtigen, abschließenden Lösung berechtigten.

---

[1]) So lautete, nach dem Zeugniß des Fürst-Primas Lippai, die päpstliche Vollmacht zur Wiederholung der bischöfl. Weihe. Vgl. Duliskowics, Hist. Skizzen über die ungar. Ruthenen, S. 113.

[2]) Vgl. darüber Ἑορτολόγιον. SS. 343—344.

[3]) Auf die Irrthümer, welche in der auch in deutscher Uebersetzung herausgegebenen Kirchengeschichte Philarets vorkommen, macht P. wiederholt aufmerksam, z. B., SS. 407, 512, 526, 746, 754 u. s. w.

[4]) Z. B. über den Primat des Papstes SS. 792, 1080; über den Umfang der Majestätsrechte S. 902; über dieRitusfrage SS. 935—938; über den Cölibat des Clerus S. 690; über die Auslegung der Kirchen-

Zur Darstellung der russisch-schismatischen Sekten auf österreichischem Boden muß zu S. 785 auch das bemerkt werden, daß die Rechtsverhältnisse der Lipowaner (Altgläubigen) in der Bukowina erst im J. 1859 durch kaiserliche Entschließung endgiltig geregelt worden sind und somit die von P. erwähnte Consekration des „schreibensunkundigen" Metropoliten Cyrill v. J 1847 noch vor die Zeit geordneter Zustände fiel.

Nachdem wir so das verdienstvolle Werk im Allgemeinen beurtheilt haben, wollen wir, anstatt die einzelnen Rubriken des langen Inhaltsverzeichnisses mit jedesmaligem Hinweis auf die vorzügliche Ausführung des bezeichneten Gegenstandes hieher zu setzen, lieber einige kurzgefaßte Randglossen zum Texte schreiben, — fest überzeugt, daß wir dem hochverehrten H. Verfasser einen weit angenehmern und dem Leser einen weit nützlichern Dienst dadurch erweisen, als wenn wir diese Seiten mit ausgewählten Citaten aus dem Werke ausfüllten.

Je mehr wir dem sichtlichen Bestreben des Verfassers, dem abendländischen Leser das Verständniß dadurch zu erleichtern, daß er die in der orientalischen Kirche vorkommenden technischen Ausdrücke durch beigefügte Klammern erklärt[1]), unsere Beistimmung geben, desto lebhafter bedauern wir es, daß derselbe seinem Vorhaben nicht überall gleichmäßig treu geblieben ist und, indem er wohl zu viel voraussetzte, uns über mehrere Punkte seiner Kirche im Dunkel gelassen hat. Oder wird etwa dem mit den orientatalischen Einrichtungen noch wenig vertrauten Lateiner nicht zuviel zugemuthet, wenn man voraussetzt, er wisse, daß das Datum der

---

gesetze SS. 996 folg., wo aber die motu proprio herausgegebenen Constitutionen irrthümlicher Weise Dekretalen genannt werden.

[1]) Z. B. Archimandrit (Abt) SS. 25, 187, 423, 1057; Archimandrie (Abtei) S. 679; Protoarchimandrit (General) S. 262; Protohegumen (Provinzial) S. 1055; Liturgie (Messe) S. 600; Proskomidie (Vorbereitungsmesse) S. 935; Chartophylax (Domkanzler) S. 975; Epitrachelion (Stola) S. 841; Menologium (Leben der Heiligen). Die S. 151 gegebene Erklärung des Wortes Syncell (Kammerdiener) können wir jedoch nicht billigen; denn der σύγκελλος zählt zu den geistlichen Dignitäten, unter denen der Protosyncell die höchste ist. Vgl. unsern, auch vom Verfasser S. 20 citirten, Commentarius de festis mobilibus utriusque Ecclesiae, SS. 84—85.

Unterschrift der Vorrede „Am Sonntage vom letzten Gerichte 1880" der 24. Februar sei; oder er verstehe die Sache, wenn im Berichte über die Rangordnung der verschiedenen kirchlichen Institute SS. 93, 449 eine exemte Bruderschaft einfach eine Stauropigie (vgl. auch S. 387) oder eine Stauropigianbruderschaft[1]) genannt wird; oder er sei in der Lage, die S. 151 angeführten alten Titel des alexandrinischen Patriarchen „Papst und Richter des Erdkreises"[2]) zu würdigen?

In dem anziehenden Bilde, das P. vom großen Chelm-Belzer Bischof Jacob Susza und seinem Apostolate entwirft (SS. 333—336 und 410—411), vermissen wir die rastlosen Bemühungen desselben, ein offenes, freies Religionsgespräch mit den Schismatikern herbeizuführen, um ihre Irrlehren vor competenten Richtern ausschließlich aus den alten, unverfälschten liturgischen Texten widerlegen zu können. Auf dieses für die Geschichte der slavischen Kirchenbücher wie für die dogmatische Theologie gleich wichtige Faktum haben wir schon im Ἑορτολόγιον hingewiesen (S. XXXV).

Daß P. auch rücksichtlich des Wirkens der Jesuiten nicht nur für das allgemeine Wohl der Kirche in Polen (SS. 94, 200), sondern auch speziell für das Gedeihen der Union (SS. 4, 59, 378 — 380, 413 — 414) der Wahrheit Zeugniß gibt, muß

---

[1]) Das σταυροπήγιον ist ein den Patriarchen ausschließlich zustehendes Vorrecht, ein Kloster oder sonstiges kirchliches Institut bei seiner Gründung — durch Einsenkung (πήγνυμι, πηγνύω, figo, defigo) oder Aufrichtung eines Kreuzes (σταυρός) am Orte der Erbauung — der ordentlichen Jurisdiktion des Bischofs zu entziehen und sich unmittelbar zu unterwerfen. (Vgl. Jus can. graeco-Roman. bei Migne, Patr. gr. tom. 119, pp. 799—800, und Christian. Lupus, Dissert. de s. Leon. IX. Act. c. 6). Zu diesen exemten Anstalten oder Stauropigien gehört die Lemberger Stauropigianbruderschaft oder das Stauropigian-Institut, wie der Verf. S. 1074 die Anstalt nennt.

[2]) Eine alte Tradition der orientalischen Kirche führt die Titel πάπας καὶ τῆς οἰκουμένης κριτής mit dem Rechte der Mitra auf den h. Cyrillus zurück, weil dieser beim Concil von Ephesus im Namen des römischen Papstes den Vorsitz geführt: worüber näherer Aufschluß im Ἑορτολόγιον SS. 75—76 zu finden ist. Der Protestant Frisch übersetzt τῆς οἰκουμένης κριτής einfach mit Landrichter!

auf den unbefangenen Leser einen um so wohlthuenderen Eindruck machen, je heftiger und — man kann wohl nach dem auf SS. 160—162 gegebenen Muster sagen — je rasender die Angriffe ihrer Feinde aus dem schismatischen Lager gegen den Orden sind. Zur Beleuchtung der apostolischen Wirksamkeit der Gesellschaft Jesu hätte noch S. 414 angeführt zu werden verdient, daß auch sie ihre glorreichen Märtyrer für die hl. Union der Ruthenen aufzuweisen hat, wie z. B. den sel. Andreas Bobola[1]).

In den Abschnitten über die Orientalen in Transleithanien sind wir auf einige Irrthümer gestoßen, an denen wohl die Lückenhaftigkeit des betreffenden Materials die Hauptschuld trägt. So nimmt der Verf. die falsche Ansicht, welche Fiedler[2]) mit Berufung auf Basilovits[3]), vorträgt, daß Sophie Bathory, Wittwe Georg's Rakoczy II., Fürsten von Siebenbürgen, einen schismatischen Bischof gegen den unirten Parthenius aufgestellt und so das Schisma gefördert habe (S. 361), als Thatsache an. Hatte diese Fürstin doch schon zu Lebzeiten ihres Mannes die katholische Religion angenommen und ihre beiden Söhne Sigismund und Franz in derselben erziehen lassen[4]). Im Wittwenstand konnte sie allerdings mit größerer Freiheit auf den ausgedehnten Bathori'schen und Rakoczy'schen Gütern für die Interessen der hl. Kirche wirken[5]); allein Fiedler's Angabe, daß sie erst später zum Katholizismus übergetreten sei, widerspricht der Geschichte. Daß sie übrigens nicht jene Principissa Transsylvaniae haeretica „vidua" gewesen sein kann, die nach dem an die Propaganda erstatteten Bericht des Primas Lippai vom J. 1654 den schismatischen Bischof eingesetzt hat, erhellt schon daraus, daß Fürst Georg II. erst im J. 1660 gestorben ist. Und da Katharina von Brandenburg, Wittwe des im J. 1629 verstorbenen

[1]) Ueber die Bemühungen der Gesellschaft Jesu für die Reinerhaltung des griechischen Ritus vgl. das vor. Heft, SS. 580—581.

[2]) Beiträge zur Geschichte der Union der Ruthenen in Nord-Ungarn im Sitz.-Ber. der k. k. Akademie, Bd. 39, S. 497.

[3]) Brevis Notitia fundationis Theodori Koriatovits, Cassoviae. 1799. I, S. 100.

[4]) Horn, Franz Rakoczy II., Fürst von Ungarn und Siebenbürgen, 2. Aufl., SS 32—33.

[5]) Vgl. Katona, Histor. crit. reg. Hungar. Bd. 33, SS. 658—664.

Fürsten Gabriel (Gabor) Bethlen (wiedervermählt mit Franz Karl, Herzog von Sachsen-Lauenburg) auch schon im J. 1638 das Zeitliche gesegnet hatte, so kann unter der erwähnten Principissa vidua nur die Susanna Loransy, Gemahlin des im J. 1648 verstorbenen Fürsten Georg Rakoczy I. gemeint sein, weil es zu der Zeit keine andere Fürstin-Wittwe von Siebenbürgen gegeben hat, von der ein schismatischer Gegenbischof hätte eingesetzt werden können.

Doch wie läßt sich das spätere Auftreten Fürstlich-Bathorischer und Rakoczy'scher Bischöfe mit dem Glaubenseifer der Sophie Bathori vereinbaren? Wie die unter ihrer hohen Protektion erfolgte Einsetzung neuer Gegenbischöfe erklären? — Wir sind in der angenehmen Lage, aus den gleichzeitig verfaßten handschriftlichen Jahrbüchern der österreichischen Ordensprovinz der Gesellschaft Jesu den erwünschten Aufschluß darüber zu geben und — zur Ehrenrettung der edlen Fürstin — urkundlich darzuthun, daß dieselbe, weit entfernt, dem Schisma durch Einsetzung eines Gegenbischofes Vorschub geleistet zu haben, die Interessen der hl. Union vielmehr durch Aufstellung, d. h. durch Erlangung eines eigenen griechisch-katholischen Bischofes für die auf ihren ausgedehnten Besitzungen wirkende Mission mächtig gefördert habe.

Die betreffenden Aktenstücke gedenken wir demnächst in unsern „Beiträgen zur Kirchengeschichte der Orientalen der St. Stephanskrone" mitzutheilen. Für jetzt möge die Bemerkung hinreichen, daß zur nämlichen Zeit, wo der vermeintliche schismatische Gegenbischof für die Fürstlich-Bathorischen und Rakoczy'schen Territorien aufgestellt worden sein soll, der auf denselben blühenden Jesuitenmission ein unsterbliches Denkmal gesetzt worden ist in dem durch seine allgemeine Verbreitung berühmt gewordenen lateinischen Officium Rakoczianum sive varia pietatis exercitia cultui divino, Magnae Matris Mariae Sanctorumque Patronum honori dedicata. Ueber seinen Ursprung und Titel berichtet Katona, Bd. 38, S. 882, aus zuverläßiger Quelle, daß es anläßlich der ersten philosophischen Disputation des jungen Franz Rakoczy zu Kaschau gedruckt und als Andenken an diesen feierlichen Akt unter die Zuhörer und Schüler vertheilt worden sei[1]).

---

[1]) Es verdankt somit seinen Namen nicht dem siebenbürgischen Fürsten Sigmund Rakoczy, wie Pichler in der Vorrede zur 5. deutschen Auflage der Wolff'schen Buchhandlung von Augsburg (1828) vermuthet.

Das S. 1093 über den Ursprung der Benennung des griechisch-katholischen Bischofs von Fogaras Gesagte ist nach der im vorigen Hefte enthaltenen Bemerkung[1]) mit dem doppelten Beisatze zu berichtigen, daß erstlich die Aenderung des Titels „Erzbischof von Alba-Julia“ in „Bischof von Fogaras“ nicht schon unter Theophil, sondern erst unter seinen Nachfolgern stattgefunden, und zweitens, daß es sich im langwierigem Streite mit dem Bischofe von Karlsburg nicht um die Stadt (ob Alba-Julia oder Fogaras?), sondern um die Abhängigkeit oder Unabhängigkeit des in Siebenbürgen kanonisch zu errichtenden unirten griechischen Bisthums handelte. Die Lateiner behaupteten, daß, so lange der Papst der gemeinrechtlichen Bestimmung des C. Quoniam. 14. X. de off. jud. ord. für das Territorium des lateinischen Ordinarius von Siebenbürgen nicht würde derogirt haben, die Errichtung einer unabhängigen griechisch-katholischen Diözese innerhalb derselben Grenzen nicht zuläßig sei. Wir besitzen darüber eine noch ungedruckte Denkschrift des Bischofs Martonfi vom 8. Octob. 1718, die erwünschtes Licht über die Controverse verbreitet. Sie soll in unsern „Beiträgen“ mit den Acta Patakiana veröffentlicht werden.

Aus den großen Schwierigkeiten, die ein geborner Ruthene in Erlernung der deutschen Sprache zu überwinden hat, läßt es sich leicht erklären, daß selbst bei angestrengten, rastlosen Studien derselben Ausdrücke und Wendungen stehen bleiben konnten, wie folgende: Wir übergehen zu einem andern Punkt SS. 179, 687, 831; nach Belieben, zum lat. Ritus zu übertreten S. 649; sie sind in das Lager des Feindes überlaufen S. 920; der Kreis ist dem Gubernium unterordnet S. 892; entsprechende Erhaltung statt Unterhalt (des Metropoliten) S. 784; die Wittwen und Waisen[2]) nach den (Priestern) statt der (Priester)

[1]) S. 380, Zeil. 32—34: idcirco Episcopatus denominationem . . . reperiantur. Dieß ist jedoch ursprünglich nur eine Randglosse des Uebersetzers gewesen, die irrthümlicherweise in den Text des Synodalberichtes gekommen ist.

[2]) Kommt auch im lateinischen Schematismus der griechisch-katholischen Erzdiözese Lemberg von diesem Jahr, S. 13, vor (Institutum viduarum et orphanorum post clerum curatum) und ist offenbar ein Slavismus; denn ruthenisch heißt dieses Institut: zawedenije wdov i syrot po kliri du-pastyrskom.

SS. 361, 759, 1018, 1019; Ritusübertritt statt Uebertritt zum Ritus S. 652; Ihre Köpfe zur Ruhe niederlegen S. 540; auf einer andern Stelle S. 425; bis nunzu S. 474; römische Skuden S. 141 und Skude S. 603 statt Scudi; Mariä Vorstellung statt Aufopferung S. 742; der Solemnisant statt der zu consekrirende Bischof S. 973; auf der Fakultät vortragen S. 1063.

Mit der Correktur kann man zufrieden sein; denn in jedem Buche dieser Art können Druckfehler, wie folgende sind, vorkommen: λυτος (λίθος) S. 414; Arcuimandriten (Archimandriten) S. 467 ꝛc.

Weit entfernt, dem verdienstvollen Werke mit diesen kurzen Bemerkungen Eintrag thun zu wollen, haben wir damit vielmehr unser lebhaftes Interesse an demselben bekundet. Auch sehen wir mit nicht geringer Spannung dem Erscheinen des dritten oder Supplementbandes entgegen, in welchem der gelehrte Verfasser die Einwürfe, welche die Schismatiker aus den neuesten russischen Publikationen gegen die im ersten Bande vorgetragene, bis jetzt allgemein angenommene Ansicht von den katholischen Anfängen der russischen Kirche gemacht haben, zu widerlegen verspricht (S. VI). Diese Schwierigkeiten sind bereits in katholischen wissenschaftlichen Organen des Abendlandes signalisirt worden[1]), und deßhalb kann sich P. schon zum Voraus des Dankes unserer Geschichtsforscher und namentlich der Hagiologen für versichert halten. Unter den gedachten neuen Publikationen findet sich nämlich auch ein russisches Stück, das schismatischerseits dem hl. Theodosius, dem Vater der russischen Mönche († 1074), zugeschrieben wird[2]), und das mit folgender Invektive gegen Rom schließt: „Sie (die Lateiner) sagen, daß der hl. Geist vom Vater und vom Sohne ausgehe. Und es gibt bei ihnen noch viele andere böse Thaten. Ihr Glaube ist erfüllt von unheilvoller Verderbniß, und was nicht einmal die Juden thun, das thun sie. Auch viele sind in den

---

[1]) Archiv für katholisches Kirchenrecht, Bd. 39, S. 158, und Bd. 41, S. 323—324; Literarische Rundschau, 1879, SS. 297—298; Revue des questions historiques, 1879, S. 323.

[2]) Es führt den Titel: Wort des heil. Theodosius, Hegumens des Höhlenklosters, von dem christlichen, und von dem lateinischen Glauben, in 18 Artikeln.

sabellianischen Irrthum verfallen". Möge es dem gelehrten H. Verfasser gelingen, den in Aussicht gestellten Nachweis der Unächtheit dieser Schmähschrift bis zur Evidenz zu liefern! Wir wünschen das um so mehr, weil das betreffende russische Stück im anerkannt trefflich redigirten „Archiv für katholisches Kirchenrecht", Bd. 41, S. 324, — natürlich ohne Verschulden der vom Inhalte desselben nicht unterrichteten Redaktion — als ächtes Werk des großen Heiligen zur Anzeige gebracht worden ist.

Innsbruck. Nilles S. J.

Die kirchlichen Reunionsbestrebungen während der Regierungszeit Karls V. Aus den Quellen dargestellt von Dr. Ludwig Pastor. Freiburg bei Herder. 1879. XVI. 507 SS.

Eine der unerquicklichsten Erscheinungen der an Beweisen menschlicher Thorheit und Vermessenheit so reichen Geschichte der s. g. Reformation bilden die trotz aller unliebsamen Erfahrungen, ja trotz aller Abmahnungen immer und immer wieder aufgenommenen Versuche, die von der Kirche Abgefallenen auf dem Wege der sogenannten Religionscolloquien wieder zur Kirche zurückzuführen. H. Dr. Pastor hat diese Reunionsbestrebungen während der Regierung Karls V. zum Gegenstand eingehender und gründlicher Quellenforschung gemacht und die Resultate derselben in der oben angezeigten Monographie niedergelegt. Wir glauben zur Empfehlung dieses Werkes genug gesagt zu haben, wenn wir bemerken, daß der Verfasser desselben sich darin als einen würdigen Schüler Janssen's erweist, dessen „Geschichte des deutschen Volkes seit dem Ausgange des Mittelalters" zu solcher Berühmtheit gelangt ist. Statt aller weiteren Anpreisung wollen wir vielmehr eine kurze Analyse des Werkes geben, welche den Freund ernster und tiefer Forschung bestimmen dürfte, nach dem Buche selbst zu zu greifen.

Zuerst behandelt der Verf. in kurzer Uebersicht „Ursprung und Wesen der deutschen Kirchenspaltung". Während „die Besten, Edelsten und Gebildetsten der deutschen Nation" noch die Frage beschäftigte, wie die in der Kirche eingerissenen Mißbräuche gehoben werden könnten, „brach plötzlich die große Revolution aus, welche man die Reformation genannt hat". Anfangs „war die Negation

Luthers gegenüber der Lehre der katholischen Kirche thatsächlich nur eine theoretische", fand aber bald (1522) ihren practischen Ausdruck in der Erhebung des deutschen Reichsadels unter Anführung des Franz von Sickingen und in dem Bauernaufstand; die Einen, wie die Andern hatten „das Evangelium" auf ihre Fahnen geschrieben, aber beide Bewegungen wurden niedergeschlagen, und Luther warf sich und sein „Evangelium" den Reichsfürsten zu Füßen, welche ihn und sein Werk zu ihren selbstsüchtigen Zwecken benützen wollten und wirklich auch zu benützen verstanden. „Die Formen der Demokratie konnte er nicht brauchen, diejenigen der Hierarchie wollte er nicht: er schritt deshalb zum Cäsareopapismus, denn ein Drittes gibt es nicht". (S. 3). Darin findet auch H. Pastor das Wesen der durch Luther hervorgerufenen Spaltung. Nicht in der neuen Lehre, sagt er, „überhaupt nicht im Dogma offenbarte sich das Wesen der Spaltung. Das Dogma wird bestimmt durch Vereinbarung zwischen der weltlichen Gewalt und den von ihr abhängigen Lehrern der neuen Kirche. Es ist deshalb innerhalb jedes einzelnen Territoriums local gefärbt, gemäß der Subjectivität der maßgebenden Persönlichkeiten, der Fürsten und ihrer Theologen; aber es ist nur die Fahne, welche, vorangetragen, das eigentliche Wesen der Sache verhüllte. Dieses Wesen war die völlige Umgestaltung der bisherigen kirchlichen Verfassung, die Aufhebung der bis dahin bestehenden allgemeinen kirchlichen Jurisdiction und die Uebertragung derselben auf die weltliche Gewalt. An Stelle der einen allgemeinen Kirche trat für jedes einzelne Land, dessen Obrigkeit sich von der alten Kirche lossagte, das Territorialkirchenthum. Das Territorialkirchenthum schnitt die bisherige kirchliche Jurisdiction völlig ab, während es aus dem katholischen Dogma Vieles, aus dem katholischen Cultus Einiges mit sich herüber nahm. — Der Kern der Sache ist der Wechsel der Jurisdiction, die Abhängigkeit der kirchlichen Gewalt von der weltlichen nach allen drei Richtungen: der Verfassung, der Lehre, des Cultus. Mit dem Rufe nach Freiheit und Reformation hatte 1518 die Bewegung begonnen, zehn Jahre später ward die Knechtschaft der Gewissen unter den Willen des Landesherrn und seiner Beamten begründet". — Diese Wendung, sagt Dr. Pastor mit vollem Recht, ist von universal-historischer Bedeutung: mit ihr erst beginnt die eigentliche „Reformation", denn erst von jetzt an gewinnt die „kirchliche"

(vielleicht besser antikirchliche) „Bewegung jener Zeiten einen festen Halt". (S. 7 f.).

Diese unheilvolle Wendung nun, so will es uns Späteren bedünken, hätte der Kaiser Karl V. als Schirmvogt der Kirche mit aller ihm zu Gebote stehenden Macht verhindern sollen; denn wozu Colloquien, wozu selbst ein allgemeines Concilium, wenn einmal die Autorität der Kirche und des Oberhauptes der Kirche verworfen wird? Hätte Karl V., so möchte es scheinen, gleich von Anfang gegen den Churfürsten von Sachsen und gegen Philipp von Hessen jenen Ernst gezeigt, den er zuletzt gegen den Schmalkaldener Bund doch in Anwendung bringen mußte, die Sache hätte wohl keinen so kläglichen Ausgang genommen. Nur Betrug oder rohe Gewalt hatte, was das Volk betrifft, die meisten Anhänger der neuen Lehre zugeführt; selbst viele für dieselbe Gewonnene wollten längere Zeit von einer Trennung von der allgemeinen Kirche nichts wissen: den meisten Zeitgenossen der s. g. Reformatoren, und diesen selbst vor Allen fehlte überhaupt der richtige Begriff der Kirche, gerade wie dies heutzutage in gewissen weltlichen Kreisen, sogar bis hinauf in die höchsten Regionen, wieder der Fall ist. Bei Kaiser Karl V. aber wirkten besondere Momente mit. Abgesehen von einer gewissen Scheu vor entschiedenen Maßregeln, welche seine ganze Regierung charakterisirt, war er in allen seinen Schritten gehemmt durch die perfide französische Politik einerseits und andererseits durch das Anstürmen der Türken, während die dem Protestantismus sich zuneigenden Reichsfürsten die Nothlage des Kaisers benützten, demselben ein Zugeständniß nach dem andern abzuringen und ihr Territorialkirchenthum und damit auch ihren Raub an den Gütern der alten Kirche sicher zu stellen. Karl V. fehlte nebst dem klaren Blick in das eigentliche Wesen der revolutionären Bewegung auch das feste Gottvertrauen und die Entschiedenheit eines Ferdinand II. „Was sich unwillkürlich bei der tragischen Entwickelung aufdrängt, ist, daß der Plan, den der Kaiser in der Rückführung der Deutschen zur Kirche verfolgte, zu menschlich angelegt war, zu tief unter der Sache stand, welcher er dienen sollte. Das wahrhaft Große, in Conflicten solcher Art allein Siegreiche ist das Einfache, Gerade, das Stehen zu der Pflicht" [1]).

---

[1]) Flor. Rieß S. J., der sel. Petrus Canisius, S. 169.

Kehren wir nach dieser Abschweifung wieder zu unserer Monographie zurück. Nachdem der Verfasser derselben „Ursprung und Wesen der deutschen Kirchenspaltung" besprochen, folgt „der Augsburger Reunionsversuch (1530)". Bekanntlich wurde auf dem Reichstag zu Augsburg die von Melanchthon ausgearbeitete „Confession" übergeben, „eine theologische Gelegenheitsschrift", wie Dr. Pastor sie nennt, „deren Form der Individualität des Verfassers entspricht" (S. 23). Diese Individualität aber erscheint schon jetzt nicht im schönsten Lichte. Wenn auch Melanchthon noch festhalten will an der Jurisdiction der Bischöfe, so nimmt er doch keinen Anstand, „in dem officiellen Glaubensbekenntniß seiner Partei absichtlich die Unwahrheit zu sagen", indem „er sich für seine Lehre von der Rechtfertigung auf Augustin berief, obwohl er sich des entschiedenen Widerspruchs, in dem Augustin mit der lutherischen Rechtfertigungslehre steht, völlig bewußt war". (S. 37). Der Reunionsversuch von Augsburg scheiterte trotz aller Bemühungen des Kaisers und trotz alles Entgegenkommens von Seite der Katholiken. Durch das Streiten über die Dogmen, sagt Dr. Pastor, verlor man „die Jurisdictionsfrage" aus dem Auge. „Schon deßhalb konnte man zu keinem Resultat kommen. Andererseits aber konnte die Einigung aus dem Grunde nicht zu Stande kommen, weil sie es gemäß dem Willen der Fürsten und Städteobrigkeiten, die sich dem neuen Kirchenthum angeschlossen, nicht sollte" (S. 68). Der Beweis hiefür liegt in dem Benehmen der maßgebenden Persönlichkeiten des neuen Kirchenthums, namentlich des Landgrafen Philipp von Hessen und des Churfürsten Johann von Sachsen. Luther war überhaupt jeder Einigung entgegen, während es den Magistraten und Patriciern der Reichsstädte darum zu thun war, im Besitz der in ihrem Bereich befindlichen überaus reichen Kirchen- und Klostergüter, deren sie sich bereits bemächtigt hatten, zu verbleiben.

Als so der erste große Reunionsversuch gescheitert war, setzte der Kaiser seine Hoffnung auf die Berufung eines allgemeinen Concils. Hatte doch Luther selbst bereits 1520 förmlich an ein solches appellirt, obwohl er bald nichts mehr von einem Concilium wissen wollte. Dagegen hatte die Augsburger Confession in der nachdrücklichsten Weise die Berufung eines gemeinen, freien, christlichen Concils durch den Papst verlangt. Der Kaiser selbst aber

drang schon seit 1524 in den Papst, das von den Neugläubigen verlangte Concil „so bald als nur immer möglich" abzuhalten, und zwar zu Trient, weil die Neugläubigen „es für eine deutsche Stadt halten, obgleich es schon eigentlich Italien ist". Von großem Interesse sind die nun folgenden Verhandlungen in der Concilsfrage, wie neue Reunionsversuche scheiterten, wie ungeachtet aller entgegenstehenden Schwierigkeiten und Bedenken Papst Paul III. das Concil nach Mantua ausschrieb (2. Juni 1536), wie aber dasselbe immer und immer wieder verzögert wurde. Wer trägt nun die Schuld an der Verzögerung des Concils? fragt Dr. Pastor, und antwortet: „Nicht auf Karl V., auch nicht auf Papst Clemens VII. oder Paul III., sondern auf Franz I. von Frankreich fällt die Hauptschuld der Verzögerung des Concils. — Nächst dem französischen König tragen eine schwere Verantwortung die maßgebenden Fürsten und Theologen des neuen Kirchenthums, welche durch ihre unerhörten, der gesammten geschichtlichen Entwickelung widersprechenden Prätensionen nach Kräften daran arbeiteten, den Zusammentritt des Concils zu erschweren und, wenn möglich, ganz zu verhindern. (S. 106). Franz I. wünschte die Fortdauer der religiösen Wirren in Deutschland und bemühte sich mit großem Eifer, wenn auch vergebens, das Einverständniß zwischen Papst und Kaiser zu zerstören (S. 85); die Protestanten fürchteten das Concil, und selbst Melanchthon meinte jetzt, „dieweil Zweifel, der Papst hat vor, uns zu verdammen, und den Kaiser zur Execution zu treiben, wäre das allerbeste, daß man verhütete, daß das Concilium nicht zusammenkäme" (S. 94).

Ungeachtet solch trauriger Erfahrungen gab man die Hoffnung einer Wiedervereinigung nicht auf. Das Volk war noch bei weitem nicht für eine bleibende Trennung von der alten Kirche; viele Humanisten, an ihrer Spitze Erasmus von Rotterdam, wendeten sich von der s. g. Reformation ab, und bildeten eine Art von Mittelpartei, welche eine Versöhnung der Streitenden anstrebte. Allein die Unklarheit ihrer Anschauungen über das Wesen der Kirche und darum auch über das Wesen der Spaltung und über die Hauptfrage, um welche es sich dabei handelte, ja selbst ihre dogmatische Unsicherheit machte diese Mittelpartei, so viele angesehene und selbst berühmte Männer sie auch zählte, keineswegs geeignet, eine Vereinigung der Protestanten mit der Kirche herbeizuführen.

Dennoch gab man die Reunionsversuche nicht auf; nur trat jetzt, von 1540 an, der Gegensatz zwischen dem päpstlichen und kaiserlichen Standpunkt deutlicher hervor. Anwendung von Gewalt wollte damals weder der Kaiser, noch der Papst; allein „die Specialconvente und Religionsgespräche in Deutschland, welche der römische Stuhl als ein Präjudiz seiner Autorität und als eine Beeinträchtigung der Rechte der gesammten Christenheit betrachten mußte, erschienen dem Kaiser Karl durch seine *politische* Lage und durch die veränderte Haltung eines Theiles der Protestanten unumgänglich geboten" (S. 179). Und so schrieb denn der Kaiser auf den 6. Juni 1540 „zu schleuniger, friedlicher Vergleichung der Religionssache" einen Tag nach Speier aus; der Papst aber, in so weit nachgebend, beauftragte seinen bei König Ferdinand beglaubigten Nuntius Morone, denselben zum Reichstag zu begleiten: eine in Speier ausgebrochene ansteckende Krankheit nöthigte zur Verlegung der Versammlung und zwar nach Hagenau. Die Ausgleichsverhandlungen sollten beginnen; allein „den Protestanten brennt offenbar in Hagenau der Boden unter den Füßen: sie fürchten sich förmlich vor den Vergleichsverhandlungen". (S. 193). Den größten Antheil am Mißlingen des Reunionsversuchs in Hagenau hatte Calvin, der sich gleichfalls dabei eingefunden, und „nicht nur im Interesse der antikatholischen Partei, sondern vor Allem im Interesse der französischen Politik" wirkte (S. 194). All das hinderte den König Ferdinand nicht, im Hagenauer Abschied ein neues Religionsgespräch auf den 28. October desselben Jahres 1540 nach Worms auszuschreiben.

Wohl erschienen hier die protestantischen Theologen, aber keineswegs in versöhnlicher Stimmung, im Gegentheil mit der bestimmten Erklärung, daß sie die Autorität und das Urtheil des Papstes nicht anerkennen, auch nicht zugeben können, daß der päpstliche Legat den Vorsitz auf der Versammlung führe; die Erbitterung nährte besonders Calvin wieder, der auch in Worms eine verhängnißvolle Thätigkeit entwickelte, und dem die Protestanten noch immer nicht weit genug gingen. Am 25. Nov. hatte Granvella die Verhandlungen eröffnet; erst am 14. Januar 1541 begann das Gespräch, — so lange ward an den Vorverhandlungen herumgezerrt. „Die Frucht dieser mehrtägigen Disputation und einer Privatberathung war eine Einigungsformel über *eine* der vielen streitigen Lehren

Und diese Formel war nicht einmal von den Protestanten unbedingt angenommen worden!" (S. 217). So war kein Ende des Colloquiums abzusehen, und der Kaiser vertagte die Versammlung auf den in nächster Zeit zu Regensburg abzuhaltenden Reichstag. Am 5. April bereits wurde dieser Reichstag eröffnet, am 27. d. M. begann das Religionsgespräch, an welchem von katholischer Seite Julius Pflug, Gropper und Dr. Eck, von protestantischer Seite Melanchthon, Butzer und Pistorius Theil nahmen. Den Verhandlungen sollte ein 23 Artikel umfassender Unionsentwurf, das s. g. Regensburger Interim zu Grunde gelegt werden. Am 3. Mai bereits hatten sich die sechs Collocutoren über eine Formel bezüglich der Rechtfertigung verständigt, wodurch sich selbst sonst streng-katholisch gesinnte Männer täuschen ließen; so sehr freuten sie sich über die erzielte Einigung in diesem Hauptpunkte. „Die tiefer Blickenden urtheilten jedoch anders. Ihnen konnte jene Formel, in welcher die halblutherische Rechtfertigungslehre vorgetragen wurde und in der vorwiegend protestantische Elemente mit katholischen in so sonderbarer Weise combinirt waren, nicht gefallen. Auch Melanchthon war mit derselben gar nicht zufrieden. Selbst Gropper und Pflug stellten dem Kaiser offen vor, daß die Formel weiterer Auslegung bedürfe, um der Lehre der katholischen Kirche zu entsprechen. Man begann von beiden Seiten an der mühsam zu Stande gebrachten Ausgleichungsformel zu deuteln und zu erklären" (S. 249 f.). Zwar setzte man die immer heftiger werdenden Disputationen bis zum 22. Mai fort, doch der verglichenen Artikel waren nur wenige, und umsonst war das Bemühen des Kaisers, die protestantischen Stände zum Nachgeben in Betreff der unverglichenen Artikel zu bewegen. Am 12. Juli erklärten jene Stände dem Kaiser, „sie verstünden die verglichenen Artikel also, wie die Sache in der Confession und Apologie begriffen und erklärt. Von den unverglichenen Artikeln aber könnten sie schlechthin nicht weichen. — Dadurch war die geringe Einigung, die man unter so vielen Mühen erzielt hatte, wiederum zerstört" (S. 266). Die Hauptschuld trägt der Churfürst Johann Friedrich von Sachsen; „sein Nichtwollen war das eigentlich entscheidende Moment für das Mißlingen des Regensburger Unionsversuches" (S. 278).

Ungeachtet solch trauriger Erfahrung setzte König Ferdinand in Abwesenheit des Kaisers die Bemühungen für eine friedliche

Einigung fort, wirkte aber zugleich für den Zusammentritt des Concils. Bezüglich der ersteren suchte der gelehrte Bischof Friedrich Nausea (Grau) von Wien in zwei sehr merkwürdigen Denkschriften, wiewohl vergebens, eines Besseren zu belehren: alle Reunionsversuche seien unfruchtbar, wenn nicht eine Reformation der Kirche vorangehe. Das war auch die Ansicht Roms, welches jetzt (1542) den Cardinal Morone nach Deutschland schickte, um den dortigen Clerus zu reformiren. Bald aber sah Morone, daß bei den traurigen Zuständen, die er daselbst fand, nur ein allgemeines Concilium helfen könne, und so brachte er die Concilsfrage auf dem Speirer Reichstage (23. März 1542) wieder zur Sprache, indem er Cambray oder Trient als Ort für Abhaltung der Synode vorschlug: die katholischen Reichsstände nahmen Trient an, die protestantischen protestirten wieder einmal. Der Papst schrieb das Concilium nach Trient aus (22. Mai 1542), allein nur äußerst Wenige erschienen, und mittelst einer Bulle vom Juli 1543 ward es neuerdings aufgehoben, aber schon im nächsten Jahr auf den 15. März 1545 noch einmal angekündigt. Während des Kaisers Bemühungen auf den beiden unterdessen gehaltenen Reichstagen von Speier und Worms (1544), die Protestanten zum Nachgeben zu bewegen, trat das Concilium jetzt wirklich zusammen und ward endlich am 13. Dec. 1545 eröffnet; die Protestanten weigerten sich, dasselbe zu beschicken. Noch einmal ließ der Kaiser ein Colloquium in Regensburg abhalten (26. Jan. — 20. März 1546), aber mit nicht größerem Erfolg, denn früher. Jetzt sah Karl V. sich genöthigt, zum Schwerte zu greifen; der Schmalkaldener Bund wurde gesprengt, die beiden Häupter desselben, der Churfürst von Sachsen und der Landgraf von Hessen, gefangen genommen. Der Kaiser hätte seine Gegner vernichten können; aber er stellte an sie nur die Forderung der Anerkennung und Beschickung des Conciliums von Trient. Dies geschah, und zwar in der gemäßigtesten Form auf dem nächsten Reichstag, welcher am 1. Sept. 1547 zu Augsburg eröffnet wurde, und auf welchem sämmtliche Churfürsten und fast alle geistlichen und weltlichen Fürsten erschienen. Die geistlichen Churfürsten machten natürlich dem Kaiser keine Schwierigkeit, die protestantischen dagegen verlangten ein Concil, wie es mit dem verfassungsmäßigen Zustand der Kirche unvereinbar war; der gefangene Churfürst von Sachsen wollte von einem Concilium überhaupt nichts wissen.

Unterdessen war es auch der französischen Politik gelungen, Papst und Kaiser zu entzweien. So kam es zu dem berühmten Augsburger Interim vom Jahre 1548, dessen Geschichte Pastor sehr ausführlich (S. 351—417) behandelt. Wir können nicht weiter mehr in diese Geschichte eingehen, sondern gehen über zum „Sieg der Spaltung (1555)", wie sich der letzte Abschnitt des angezeigten Werkes betitelt.

Am 10. Nov. 1549 war Papst Paul III. gestorben; ihm folgte Cardinal del Monte unter dem Namen Julius III. Dieser kam sogleich dem Kaiser und seinen Friedensbestrebungen auf's bereitwilligste entgegen, und noch auf dem am 26. Juli 1550 zu Augsburg eröffneten Reichstag konnte den Reichsständen die päpstliche Bulle mitgetheilt werden, welche die Wiedereröffnung des Conciliums zu Trient auf den 1. Mai 1551 festsetzte; nur Moritz von Sachsen erklärte sich gegen die Beschickung des Concils. Dieser Verräther an Kaiser und Reich plante bereits ganz andere Dinge. Das Concilium hatte seine Thätigkeit erst Anfangs September beginnen können; aus Frankreich war Niemand erschienen, und König Heinrich II. protestirte gegen „den Convent zu Trient". Der Gesandte des Churfürsten von Brandenburg erschien auf dem Concil und gab die besten Erklärungen; auch andere Gesandten protestantischer Fürsten und Städte trafen ein, zuletzt auch die chursächsischen, welche aber alsbald Forderungen stellten, deren Erfüllung sie selbst für unmöglich erachten mußten, und die eben nur gestellt wurden, um jede Vereinbarung unmöglich zu machen. (S. 439). Da brach (Januar 1552) Moritz los, der gichtkranke Kaiser, damals zu Innsbruck, ward zur schleunigsten Flucht genöthigt, die Protestanten verließen Trient, und das Concil mußte am 28. April suspendirt werden. Zwar erreichten Moritz und seine Mitverschworenen nicht vollkommen das Ziel, das sie sich vorgesteckt, „eine allgemeine Säcularisation und eine allgemeine Umwälzung im Reiche"; noch mußten sie sich mit dem Passauer Vertrag (1552) begnügen. Allein, „es ist sehr wahrscheinlich, daß König Ferdinand sich schon damals weiter verpflichtete, nämlich den Friedstand anzuerkennen, auch wenn die Wiedervereinigung auf dem nächsten Reichstage nicht erfolge, kurz, daß er für sich persönlich das zugegeben, was Karl auf das Entschiedenste verweigerte, nämlich die Spaltung für immer bleibend zu erklären". (S. 454).

Die Verwirrung in Deutschland stieg immer mehr, und Karl V. schrieb einen neuen Reichstag nach Augsburg aus, „damit, wie er an Papst Julius III. schrieb, wenigstens bis auf die fernere Haltung des Concils ein erträglicher Friedenszustand in Deutschland sein könne". Doch erst am 5. Febr. 1555 konnte der Reichstag eröffnet werden, und zwar durch König Ferdinand; der Kaiser selbst war durch Krankheit verhindert, daran Theil zu nehmen. Schon im Mai 1554 hatten sich die angesehensten protestantischen Fürsten mit den bedeutenderen ihrer Theologen zu Naumburg versammelt, um sich über das Verhalten der protest. Stände auf dem bevorstehenden Reichstag zu einigen, wenn die Religionsfrage zur Sprache kommen sollte. Für die Fürsten handelte es sich um die Anerkennung ihres Besitzes und ihrer Herrschaft, und in der That, „nur damit, nur mit der Feststellung der Rechte des Besitzes und der Herrschaft beschäftigen sich im Grunde die Verhandlungen auf dem Augsburger Reichstage. Man setze an Stelle des so schön klingenden Ausdruckes „Religion" das Wort „Kirchengut", so wird Alles klar. . . Die erste und wichtigste Forderung der Protestirenden war die Wiederaufnahme der Passauer Klausel, die damals der Kaiser gestrichen, daß der Friedstand gelten solle, auch wenn eine Vereinigung in der Religion nicht zu Stande kommen sollte". (S. 463). Die protestantischen Fürsten gingen noch weiter und verlangten, daß es einem jeden geistlichen oder weltlichen Churfürsten, Fürsten, Ständen, Obrigkeiten bis auf christliche und friedliche Vergleichung der Religion freistehen solle, sammt seinen Unterthanen in die alte Religion oder in die Augsburgische Confession zu künftiger Zeit sich zu begeben. Sie verlangten also von den Katholiken die Aufgebung des s. g. geistlichen Vorbehaltes, d. h. der Bestimmung, daß der zum Protestantismus übertretende Kirchenfürst seiner Pfründen und Lehen für verlustig erklärt werden sollte. Nach längeren Verhandlungen kam es endlich zum s. g. Augsburger Religionsfrieden. Zwar fügten sich die protestantischen Fürsten, wenn auch mit großem Widerwillen, in den geistlichen Vorbehalt; die Folgezeit aber hat bewiesen, wie wenig Ernst es ihnen war mit dem Halten desselben. Dagegen wurde den Reichsständen „das s. g. Reformationsrecht zugesprochen, die grauenhafte Formel des „Wessen das Land, dessen auch die Religion", also der polare Gegensatz der wahren menschlichen Freiheit in Glau-

bensſachen ward reichsgeſetzlich". (S. 475). Mit Recht bemerkt hiezu Paſtor: „Die reichsrechtliche Anerkennung der kirchlichen Spaltung Deutſchlands, der Verzicht auf das Recht und die Pflicht der Herſtellung der kirchlichen Einheit im Reiche iſt dem Habsburger Ferdinand abgedrungen worden durch den dreifachen Angriff der Türken, der Franzoſen und der proteſtantiſchen Reichsfürſten". (S. 476).

Kaiſer Karl V. erkannte wohl die Bedeutung des ſ. g. Augsburger Religionsfriedens; zwei Stunden nach Veröffentlichung des Reichsabſchiedes langte in Augsburg die Nachricht von ſeiner Abdankung ein. „Karl V. wollte den „Frieden" deßhalb nicht anerkennen, weil er ſein Gewiſſen mit der Anerkennung des weltlichen Abſolutismus auf kirchlichem Gebiete, des cujus regio ejus religio, nicht beſchweren wollte. Er war zu Allem bereit, nur zur Anerkennung dieſes Satzes nicht. Die letzte Kraft ſeines Lebens hatte er daran geſetzt, den kirchlichen Riß in Deutſchland zu heilen. Konnte man jetzt von ihm die Anerkennung eines Rechtes der Reichsſtände zur immerwährenden kirchlichen Spaltung erwarten? — Nur aus dieſem Grunde wollte Karl V. mit der Religionsſache nichts mehr zu thun haben, nur deßhalb legte er die Kaiſerkrone nieder". (S. 473).

Wir ſind nun dem vortrefflichen Werke über „die kirchlichen Reunionsbeſtrebungen während der Regierung Karls V." bis zum Schluß gefolgt, und glauben der Stellen genug angeführt zu haben, um einen richtigen Schluß auf den Geiſt des Ganzen zu ermöglichen, und das Buch jedem Freunde der Geſchichte dringendſt empfehlen zu dürfen. Referent iſt in demſelben nur einem Punkte begegnet, in welchem er mit dem H. Verf. nicht gleicher Anſicht ſein kann, und das iſt deſſen Urtheil über das Motiv des Verhaltens der bairiſchen Herzöge, namentlich eines Wilhelm V., gegenüber den Unionsverſuchen Karls V.[1]). Die von den bairiſchen Herzögen dem Kaiſer zu Regensburg (2. März 1541) perſönlich gemachten Vorſtellungen (S. 223) dürften in den Ereigniſſen vor und nach jener Zeit ihre volle Berechtigung haben. Doch wir

[1]) Dieſes Verhalten wird beſprochen S. 64, f. 171. 181. 191. 195. 197. 220—23. 267—270. 273—6. 295. 341. 248. 355, f. 378. 388.

hätten hier zu sehr auf ein Gebiet überzugreifen, welches einer „Zeitschrift für katholische Theologie" ferner liegt, und schließen daher, indem wir nur noch die Bemerkung beifügen, daß dem angezeigten Werke in einem „Anhang" mehrere bisher „ungedruckte Actenstücke" beigegeben sind. Ein „Personen-Register" am Ende des Buches erleichtert sehr die Benützung desselben.

Innsbruck. Kobler S. J.

Die Kunst im Dienste der Kirche. Ein Handbuch für Freunde der kirchlichen Kunst von G. Jakob, Domvikar und bischöflicher geistl. Rath. 3. Aufl. Nebst Titelbild und zwanzig Tafeln. Landshut. J. Thomann'sche Buchhandlung. 1880.

Eine der erfreulichsten Erscheinungen der Gegenwart ist der Eifer, womit man allenthalben bemüht ist, das Haus des Herrn in würdiger Weise zu schmücken, und so weit es möglich ist, dem Gottesdienst jenen heiligen Ernst und jene Pracht wiederzugeben, deren eine ebenso seichte als frivole Aufklärung ihn beraubt hat. Diesem neuerwachten Eifer die rechte Bahn anzuweisen und ihn vor Irrungen zu bewahren, sind bereits eine Menge gediegener Schriften und Werke größeren Umfangs erschienen, und erscheinen noch fort und fort. Zu den trefflichsten Handbüchern für Freunde der kirchlichen Kunst dürfen wir unbedingt das oben angezeigte Werk rechnen, das bereits in 3. Auflage vorliegt, gewiß ein Beweis, daß es sowohl in wissenschaftlicher, als praktischer Beziehung jeder billigen Anforderung entspricht. Es zerfällt dieses Werk nach einer Einleitung über kirchliche Kunst und deren Epochen, in drei Hauptstücke, wovon das erste (S. 9—101) die kirchliche Architektur behandelt und zwar den Bauplan, den Baustyl, den altchristlichen nämlich, den romanischen, den gothischen und den Renaissance-Styl, endlich die Bauführung. Das zweite Hauptstück führt den Titel: „Kirchliche Sculptur und Malerei." (S. 102—343). Hier gibt der H. Verfasser die „Anschauungen und Bestimmungen der Kirche" über kirchliche Bildnerei überhaupt, und behandelt dann nach einem „geschichtlichen Ueberblick der kirchlichen Sculptur" die „Werke kirchlicher Sculptur" a) „im Presbyterium der Kirche" (Altar, Kreuze, Leuchter, die heiligen Gefäße u. s. w.), b) „im Schiffe der Kirche" (Kirchenstühle, Kanzel, Orgel u. s. w.), c) „außer der

Kirche" (Kirchthüren, Glocken und Uhren, Grabdenkmale, Krippen, Oelberge u. A.); dann folgen noch „praktische Bemerkungen" über „Neuanschaffung von Werken kirchlicher Sculptur", über „das Fassen der Sculpturarbeiten", über deren „Erhaltung und Restauration". Bezüglich der Malerei gibt der H. Verf. wieder eine „geschichtliche Uebersicht", und spricht hierauf von den „einzelnen Arten der Malerei" (Wandmalerei, Mosaik, Glasmalerei u. s. w, Weberei, Stickerei und Paramentik); zum Schluß dieses Abschnittes folgen noch „praktische Andeutungen" über „Erhaltung und Restauration", über „Verbreitung guter Bilder", und über „Paramentenvereine". Das dritte Hauptstück endlich handelt über „kirchliche Poesie und Musik" (S. 343—444) und schließt wieder mit „praktischen Bemerkungen" über „kirchliche Poesie und die Kunstvereine", über „Verbesserung kirchlicher Musik", worauf noch einige „Einwürfe" ihre Erledigung finden. Ein sehr sorgfältig abgefaßtes Register erleichtert den Gebrauch des Werkes. Das Titelbild gibt den Regensburger Dom in seiner Vollendung; „was die beigegebenen (20) Tafeln anlangt", sagt der Verf. in der Vorrede zur 1. Auflage, „so schien es wünschenswerth, die Gegenstände wo möglich aus dem in der Diöcese (Regensburg) selbst Befindlichen zu wählen und solche Entwürfe zu liefern, welche den gewöhnlichen Bedürfnissen der Kirchen entsprechen; deßhalb konnte es nicht immer gerade auf Muster des strengeren Styles oder schön ausgestattete Prachtstücke abgesehen sein." Uebrigens macht die ungemein saubere Ausführung der Tafeln, wie überhaupt die typographische Ausstattung des ganzen Werkes, und namentlich der verhältnißmäßig sehr niedrige Preis desselben (8 Mark) der Verlagshandlung alle Ehre.

Um auf den Geist und den inneren Werth des Buches einen Schluß zu ermöglichen, wollen wir außer der allgemeinen Bemerkung, daß der Verfasser mit der einschlägigen Literatur wohl vertraut ist, und in zahlreichen Anmerkungen auf dieselbe verweist, nur einige seiner „praktischen Bemerkungen" hervorheben, welche auch zugleich dazu dienen können, das vorliegende Werk namentlich dem hochw. Seelsorgsclerus zu empfehlen. So gibt der Verf. (S. 93 f.) einige Winke bezüglich kirchlicher Neubauten und sagt: „Nach der meist principiellen Vernachlässigung der specifisch kirchlichen und katholischen Kunst in der Bildung der Architekten unserer Zeit, ist es bei wirklicher Vornahme eines Baues oder einer Restauration Sache

des Klerus, vorzusorgen, daß die Rücksicht auf die Bedürfnisse und den Geist des katholischen Cultus, so wie die Pietät für die kirchliche Tradition im Ganzen wie im Einzelnen, im Wesen wie in der Form bewahrt bleibe." — „Ein Architekt ohne Achtung und Uebung christlicher Pflicht .... taugt nicht für christliche Kunst. — Die christliche Kunst muß vor allen Einfällen der wechselnden Mode, vor allen Erfindungen der modernen Industrie verschont bleiben, und kann es keineswegs als ihre Aufgabe erkennen, diese Erfindungen an ihren Werken erst erproben zu lassen." Dann folgen weitere Rathschläge über die Wahl des Styles, über die Fertigung des Bauplanes, über das zu verwendende Material u. s. w. Bezüglich der Neuanschaffung von Werken kirchlicher Sculptur bemerkt der Verfasser S. 268 ff.: „Großen Schaden für die Entwicklung einer wahren kirchlichen Kunst bringt, wie überall, so besonders in der Sculptur das System der Ersparung und der Wohlfeilheit .... Besser, im Hause des Herrn etwas langsamer und seltener, aber nur gediegen und dauerhaft herzustellen und dafür kein Opfer zu scheuen." Damit hängt auch die Wahl des Stoffes zusammen. „Eine ganze gothische Kanzel in reichster Form sammt Stiege und Schalldeckel aus Cement und Stuck um 400 Thlr. zu bauen, blieb nur unserer Zeit vorbehalten!" heißt es in einer Anmerkung. Für die Kirche ziemen sich mehr die Werke der Hände, als die Werke der Maschinen. So werden die Werke der Goldschmiedekunst jetzt durch Guß, Galvanoplastik und Präge producirt. „Die Bedeutung dieser durch die moderne Industrie so sehr gehobenen Vervielfältigungsweisen gerade für Nachbildungen mustergiltiger Metallarbeiten soll nicht im Mindesten verkannt werden, soll aber die Kunst der Arbeit in edlen Metallen für die Kirche wahre Kunst werden, so ist es nothwendig, daß der Klerus hier nicht nach den freilich wohlfeileren, aber todten und fabrikmäßigen Wiederholungen einer und derselben Form greife, sondern den Meistern dieser Kunst wieder Möglichkeit und Gelegenheit gebe, aus freier Hand frei ihre Werke zu bilden und so ihrer Kunst auch noch etwas Anderes beizufügen, was den Werken für kirchlichen Dienst besonderen Werth verleiht: der eigenen Hände Fertigkeit und Mühe, zum Opfer für Gottes Ehre."

Man darf nicht glauben, daß sich das Buch blos in allgemeinen Theorien ergeht. Es enthält eine Menge praktischer Regeln und Winke, namentlich, wo von der Restauration der Kirchen (S. 99 f.), von der Erhaltung nnd Restauration der Werke kirchlicher Sculptur (S. 272 f.) und Malerei die Rede ist (S. 538 f.). So warnt z. B. der Verfasser (S. 272) mit vollem Recht vor dem Ueberstreichen steinerner Bildwerke mit Oelfarbe, und fügt sogar dann in einer Anmerkung hinzu: „Steinwerk, das mit Oelfarbe überschmiert worden, kann am leichtesten davon gereiniget werden durch eine Auflösung von Pottasche in warmem Wasser (1 Pfund auf 3/4 Quart).“ Ebenso gibt der Verfasser (S. 339) sehr praktische Anweisungen für das Uebertragen von Bildern auf neue Leinwand oder Holz, für die Reinigung von Bildern u. dgl. Wir wollen unser Referat schließen mit einigen Bemerkungen der Verfassers über kirchliche Poesie und Musik. „Jede wahre Poesie, sagt er (S. 344 f.), ist auch Musik . . . . Die Musik ist das Feierkleid der Poesie. Da aber die religiöse Feier für den religiösen Menschen die erhabenste (ist), so ist eben darum kein Volk, das nicht in seinem Cultus Poesie, und zum Gesang gewordene Poesie, Musik gehabt hätte . . . . Das Volk Gottes im alten Bunde hatte seine heilige Musik für die Feier des Dienstes Gottes, weil es für denselben auch seine heilige Poesie hatte; die Kirche Christi hat heilige Musik, weil ihre ganze Liturgie der vollendetste Gottesdienst, erhabene Poesie ist . . . . Jeder Ritus, von dem der Kirchweihe an bis herab zu dem der Einsegnung des Gottesackers und des Grabes, hat in allen seinen Theilen auch seine hiefür treffenden Gesänge, so alt, wie diese Riten selber. Die ganze Liturgie der Kirche ist Musik. Und damit es Niemandem entginge, daß auch diese ihre Musik nicht vom Geiste der Welt, sondern vom Geiste Gottes sei, so singet sie eigenen Sang, fremd geworden für den gewöhnlichen Gebrauch, dagegen für sie zu keiner Zeit außer Gebrauch, und singet in jenen Tönen und Weisen, wie Gottes Geist sie ihr im vorbildlichen Jerusalem durch den königlichen Sänger selbst vorbereitet hat, damit sie dieselben zum Ausdruck der Lieder des neuen Sion nehme und vollende.“ — Man mag aus dieser Stelle schließen, was der Verfasser sonst noch über kirchliche Musik zu sagen hat. Wir aber glauben, über dessen ebenso gründliches als reichhaltiges Werk genug gesagt zu haben,

um es Priestern wie Laien empfehlen zu können, welche überhaupt ein Interesse daran haben, „die Kunst im Dienste der Kirche“ zu sehen.

Innsbruck. Kobler S. J.

Kurzgefaßter Commentar zu den vier heiligen Evangelien zum Gebrauche für Theologie-Studierende von Dr. Franz X. Pölzl, o. ö. Professor an der Universität zu Graz. In vier Bänden. Erster Band. Commentar zum Evangelium des hl. Matthäus mit Ausschluß der Leidensgeschichte. Mit Approbation des fürstbischöflichen Seckauer Ordinariates. Graz. Verlagsbuchhandlung Styria. 1880. S. XXVI. u. 320. 8°.

Dieser auf vier Bände berechnete Commentar zu den Evangelien, von welchem zunächst der zu Matthäus vorliegt, „ist für Theologie-Studierende bestimmt und soll eine Nachhilfe für die Vorlesungen im Collegium bieten .... zugleich aber zu tiefer eindringendem Schriftstudium Anregung geben. Diesem Zwecke gemäß ist die Exegese durchgehends kurz gefaßt, sind dort, wo verschiedene Erklärungsversuche einzelner Stellen vorlagen, nur selten mehrere derselben namhaft gemacht worden.“ Die Ergänzung ist dem mündlichen Vortrage vorbehalten.

Ein Handbuch dieser Art ist in der That nicht überflüssig. Zwar haben wir neben den Commentaren von Schegg, Arnoldi, Schanz u. A. (abgesehen von den älteren) und neben dem „Leben Jesu“ von Schegg und Grimm das exegetische Handbuch von Bisping, aber es ist für ein zweites wohl noch Raum, das nach etwas andern Grundsätzen bearbeitet ist. Utile est plures a pluribus fieri libros diverso stylo, non diversa fide, etiam de quaestionibus eisdem, ut ad plurimos res ipsa perveniat, ad alios sic, ad alios autem sic. S. August. de Trinitate I. 3.

Das Buch ist eine Erstlingsarbeit, für welche der Verfasser in der Vorrede eine wohlwollende Beurtheilung in Anspruch nimmt. „Jetzt, nachdem mein Commentar im Drucke vorliegt, fühle ich erst die Mängel desselben.“ Immerhin gebührt der Arbeit freudige Aufnahme und Anerkennung. Der Verfasser hat sich redlich bemüht, überall den richtigen Sinn zu finden und in Kürze darzulegen. Und es ist nach der vorliegenden Probe zu erwarten, daß jeder der noch in Aussicht stehenden Bände an innerer Vollkommenheit neue Fortschritte zeigen wird.

Der Erklärung liegt der griechische Text zu Grunde. Doch ist die Vulgata gebührend berücksichtigt worden. Theilweise wird auch Textkritik geübt, wobei die Ausgaben von Lachmann, Tischendorf und Tregelles benützt werden. Rücksichtlich der Auslegung gilt mit Recht Maldonat als Führer, ohne daß dabei auf die gehörige Selbständigkeit verzichtet wird. Aber auch die Neuern werden berücksichtigt, unter den Protestanten besonders Meyer.

Da der Verfasser dahin strebt, jungen Theologen die richtigen Resultate der Schriftforschung zu vermitteln, so glaubt er „sich der Auseinandersetzung mit der destructiven Forschung fast durchgängig entheben zu dürfen." Er meint in etwas zu rosiger Anschauung, die rationalistische Schriftforschung sei schon veraltet und auch jene ihrer Resultate, die noch festgehalten werden, müßten als unhaltbar bei richtigem Schriftverständnisse sogleich erkannt werden. Indeß außerhalb der Kirche hat der Rationalismus noch immer weitaus das Uebergewicht, wie man weiß; und auch unter Katholiken wollen die „Forderungen der Wissenschaft" nur zu sehr sich geltend machen, besonders auch in Oesterreich, wo in so vielen Tagesblättern die heilige Schrift verdächtigt, ihre Erzählungen als fabelhaft, ihre sittlichen Aussprüche als lächerlich oder unerfüllbar hingestellt werden. Der Einfluß der antikirchlichen Presse reicht nur zu weit. Sollten nun die Heranbildner des Klerus nicht die Aufgabe haben, die Irrgänge des Unglaubens und der Häresie aufzudecken und so ihre Jünger zu befähigen, für ihren Glauben Rechenschaft abzulegen und die Angriffe auf denselben siegreich zurückzuschlagen? Während die Lüge so thätig ist gegen die heilige Schrift, sollten wir als Vertheidiger zu ihren Entstellungen schweigen? Sollte in der Erklärung der Evangelien nicht wenigstens D. Fr. Strauß berücksichtigt werden, auf den so viele „Gebildete" schwören? Ich fürchte, es erhält dann den Anschein, als hätten Jene Recht, welche uns vorwerfen, daß wir um den Gang der Weltentwickelung unbekümmert und mit „der neuern Wissenschaft" völlig unbekannt nur immer gleich Archimedes unsere Kreise ziehen, über welche der eindringende Feind roh und stolz hinwegschreitet. So vielfach hört man die Meinung äußern, die jungen Theologen seien in Abgeschlossenheit mittelalterlich erzogen und verstünden daher die jetzige Welt nicht, wie die ganze Theologie etwas Veraltetes sei. Zeige man nur der modernen Welt, daß man sie gar wohl kennt und

daß die „mittelalterlichen Waffen“ noch immer Kraft und Schneide genug besitzen, um Lüge und Entstellung niederzuschlagen. Solche Kämpfe schaden nicht, sondern bewahren vor Stagnation, und die Jugend insbesondere liebt sie und begeistert sich dabei für die gute, alte katholische Wahrheit. Freilich ist es eine harte und mühselige Arbeit, das so vielfach verschlungene Gewebe moderner Irrthümer zu entwirren; aber kann man sie umgehen, wenn man seiner Aufgabe genügen will? — Möge man mir diese Digression nicht verübeln, die ja nicht einen Tadel, sondern nur eine Erwägung aussprechen soll.

In der kurzen Einleitung zum Matthäus-Evangelium (IX—XXVI) werden die Fragen über den Verfasser, die Echtheit, die Ursprache, die ersten Leser, den Zweck, die Abfassungszeit und Eintheilung sehr kurz besprochen. Rücksichtlich der Zeit hält der Verfasser an der Angabe fest, daß Matthäus als der erste Evangelist schon um das Jahr 42 geschrieben habe. Dabei wird über das bekannte Zeugniß des Irenäus (adv. haer. 3, 1, daß Matthäus in Palästina sein Evangelium geschrieben habe, während Petrus und Paulus in Rom das Evangelium verkündeten) kurz hinweggegangen mit den Worten, diese Angabe scheine nicht haltbar zu sein. Sie ist indeß wohl haltbar, nur nicht als Zeitbestimmung. (Vgl. diese Zeitschr. 1880, II. S. 354).

Aus dem Commentar selbst erlaube ich mir nur ein paar Einzelnheiten zu berühren.

Kap. 1, 1—17. Der Verf. nimmt mit Bisping an, Matthäus habe den Stammbaum Josephs, Lukas aber (3, 23—38) den Stammbaum Mariä gegeben. Meines Erachtens spricht dagegen außer vielem Andern entschieden der Text bei Lukas 3, 23, wo ausdrücklich von Joseph ausgegangen wird.

3, 16 scheint mir sowohl *εὐθὺς* als *ἀνεῴχθησαν* zu wenig erklärt zu sein. *Εὐθὺς* will zeigen, daß der Vorgang am Himmel unverkennbar mit der Taufe in Beziehung stand. „Kaum war Jesus aus dem Wasser emporgestiegen, so öffnete sich“ u. s. w. Was dann über den himmlischen Vorgang gesagt wird, ist offenbar zu dürftig. „Ob wir an ein wirkliches Aufgehen des Himmels, aus dessen Oeffnung der hl. Geist in Taubengestalt herabkam, oder nur an ein scheinbares Sichöffnen desselben zu denken haben, mag dahingestellt bleiben. So viel ist sicher, daß hier ein

außerordentlicher Vorgang am Himmel während der Herabkunft des hl. Geistes bezeichnet wird."

Ungenügend scheint auch 5, 9 erklärt zu sein, wo von den Friedensstiftern gesagt wird, daß sie Söhne Gottes sollen genannt werden. Es tritt zu wenig hervor, warum gerade die *εἰρηνοποιοὶ* diesen Namen verdienen, nämlich weil sie sich an der Aufgabe Jesu, des Sohnes Gottes, betheiligen, der zur Herstellung des Friedens (Luk. 2, 14) erschienen ist. An seinem Amte theilnehmend, participiren sie auch an seiner Würde.

Diese und ähnliche Dinge sind indeß untergeordneter Natur und dabei von der Art, daß verschiedene Meinungen haltbar sind. Gelingt es dem Verfasser, in den folgenden Bänden Manches noch klarer und schärfer, präciser und lebendiger hervortreten zu lassen, so dürfen wir uns freuen, neben den exegetisch so rührigen Protestanten wieder ein katholisches Werk zu den Evangelien zu besitzen, das recht wohl zur Ergänzung der schon vorhandenen Commentare dienen kann.

Freising. Seisenberger.

Joseph de Maistre. Par Louis Moreau. Paris, V. Palmé. 1879. 543 S.

Graf Joseph de Maistre, der katholische Diplomat, hat als Schriftsteller nicht blos wegen der furchtlosen Ueberzeugungstreue und Consequenz seiner Anschauungen in einer durch die Revolution verwirrten, ja fast aus dem Geleise des Denkens gebrachten Zeit, sondern auch wegen der originellen Feinheit und Eleganz, mit der er die geistigen Früchte seiner allseitigen Studien, seiner scharfen Beobachtungen und der Ereignisse seines bewegten Lebens vorzulegen weiß, verdienten Ruhm geerndtet. Leider war man vielfach bemüht, diesen Ruhm zu schmälern nicht blos durch die bekannten trivialen Anklagen wegen absolutistischer und theokratischer Ansichten, sondern auch durch die vielleicht weniger bekannten Versuche, den hochherzigen und geistesklaren Mann in Widerspruch mit sich selbst zu bringen und zu einem wenigstens zeitweiligen oder unklaren Anhänger modern liberaler Meinungen zu stempeln. Den verzweifelten Anlauf zu einer solchen Metamorphosirung de Maistre's hat zuerst A. Blanc gemacht, welcher im J. 1858 unter willkürlicher Zustutzung und mit entstellenden Commentaren politische Schrift-

stücke de Maistre's herausgab (Mémoires politiques et Correspondances diplomatiques de Joseph de Maistre. Paris, Lib. nouv.). Es ist ihm trotz wackerer Entgegnungen, welche sofort erschienen sind (z. B. Civiltà catt. ser. IV. vol. 1. p. 385 ss. 529 ss.), durch seinen Einfluß gelungen, daß in der Darstellung mehrerer nachfolgender Schriftsteller das herrliche Bild des Mannes in trübem Zwielicht erschien. Beide Gattungen unwahrer Darstellungen bekämpft das oben angezeigte durch die Societé générale de librairie catholique in Paris herausgegebene beachtenswerthe, jedoch etwas zu declamatorisch gehaltene Werk. Wir haben darin keine Biographie vor uns, auch keine eigentliche literar-historische Schätzung der Leistungen de Maistre's als Schriftstellers, Arbeiten, wie sie immer noch sehr erwünscht sein würden. Die Auseinandersetzungen mit den Gegnern füllen fast das ganze Buch; aber dabei läßt der Verf. die schönsten Züge zu einer wahrheitsgetreuen Zeichnung des Urhebers der klassischen Werke Du Pape und Soirées de St.-Petersbourg einfließen. „De Maistre ist ein in große Weiten dringender Geist. Seine treue Anhänglichkeit an die Vergangenheit verschafft ihm einen um so sichereren Blick in die Zukunft. In der Tradition gewurzelt entnimmt er derselben eine unzerstörbare Ruhe und die ihm eigene Helligkeit des Auges, jene Sehkraft, welche bei ihm fast prophetischer Gabe gleichkommt. Er ist katholischer Christ dem Verstande sowohl als dem Glauben nach, und kein Interesse der Welt, am wenigsten die Selbstsucht leitet ihn" (p. 366).

Innsbruck. Grisar S. J.

Die Schriftsteller und die um Wissenschaft und Kunst verdienten Mitglieder des Benediktinerordens im heutigen Königreich Bayern vom Jahre 1750 bis zur Gegenwart. Von A. Lindner, Priester des Bisthums Brixen. 1880. 2 Bände. In Commission der M. Hueber'schen Buchhandlung in Schrobenhausen. Direct bezogen, 6 Mark 50 Pfg.

Das vorliegende Buch, eine Festgabe der Bayerischen Benedictiner-Congregation zum 1400jährigen Jubiläum der Geburt des hl. Benedict, soll nach den Worten des Verfassers „nicht ein Gelehrten-, sondern Schriftsteller-Lexicon" sein, welches alle Benedictinerschriftsteller aus den Klöstern des heutigen Königreichs Bayern von 1750 bis zur Gegenwart aufführt, „auch wenn sie nur Leichenreden oder Dissertationen geschrieben haben". Die biographischen

Skizzen derselben sind mit Rücksicht auf die große Anzahl nur kurz gegeben, „das Verzeichniß der Druck- und Handschriften jedoch möglichst vollständig und soweit der Verfasser in Erfahrung bringen konnte, auch erwähnt, wo die Handschriften sich befinden". Geborene Bayern, welche in auswärtigen Klöstern gelebt haben, sind nicht berücksichtigt, ebenso auch alle jene nicht, welche den Orden wieder verlassen haben. Dagegen wurden auch manche um Kunst und Wissenschaft verdiente Ordensmänner aufgeführt, obgleich von ihnen keine Schriften existiren. Die Lindner'sche Arbeit ist demnach ein Sammelwerk, welches die gesammten literarischen Producte des Benedictinerordens in Bayern seit 1750 zusammenstellt und nicht blos als Nachschlagebuch sehr schätzbar ist, sondern auch hauptsächlich deswegen, weil es uns eine allgemeine Uebersicht über das wissenschaftliche Streben und Arbeiten dieses ehrwürdigen Ordens innerhalb eines abgegränzten Zeitraumes und bestimmten Territoriums gibt.

Geben wir nach diesen allgemeinen Vorbemerkungen eine kurze Skizze des Inhaltes im Einzelnen. Lindner schickt dem 1. Band seines Werkes, welches die 19 Klöster der ehemaligen Bayerischen Benedictinercongregation behandelt, S. 1—13 eine Angabe der „Quellen" voraus, d. h. derjenigen gedruckten Werke und Manuscripte, welche er bei seinem Buche benützt hat. Darauf folgt S. 14—41 eine „Einleitung", welche uns in Kapitel 1. einen „kurzen Umriß der literarischen Thätigkeit der Benedictiner in Bayern im 18. Jahrhundert" gibt, in Kapitel 2. den „disciplinären Zustand des Ordens" und Kapitel 3. die „Aufhebung der Klöster" behandelt. Das 1. Kapitel könnte besser „Umriß der wissenschaftlichen Thätigkeit" heißen, denn es behandelt die zur Förderung der Wissenschaft unter den Benedictinern Bayerns gegründeten Verbindungen und Lehranstalten, die Universitäten, Lyceen und Gymnasien, an welchen Benedictiner wirkten, führt eine Anzahl Aebte auf, welche in ihren Klöstern besonders eifrige Förderer der Wissenschaft waren, verbreitet sich kurz über die Bibliotheken und Sammlungen der Klöster und berührt auch die wissenschaftlichen Reisen, welche einzelne Mönche im Auftrage ihrer Obern machten. Dies hochinteressante Kapitel ist allen zur aufmerksamen Lectüre zu empfehlen, welche bislang meinten, daß die vielen Mönche in früheren Zeiten die Tage müßig verbracht hätten. Die Benedictiner besetzten

aus ihrer Mitte ausschließlich alle Lehrstühle der Salzburger Universität; — 27 Klöster im heutigen Königreich Bayern betheiligten sich hieran — ferner seit 1794 alle philosophischen und theologischen Lehrstühle an der Universität Ingolstadt-Landshut. Auch Würzburg, Bamberg, Fulda und Erfurt haben aus Bayerischen Klöstern einige Professoren gehabt. Lyceen und Gymnasien leiteten die Benedictiner in Menge seit Aufhebung des Jesuitenordens; abgesehen von den Gymnasien und Lateinschulen, welche einzelne Klöster in ihren eigenen Mauern auf eigene Kosten unterhielten. Die Anordnung des Stoffes, welche sich bei allen Klöstern gleich bleibt, ist folgende: Zuerst kommt eine kurze Geschichte des Klosters, dann folgt die Literatur über dasselbe und endlich nach den Profeßjahren geordnet die Reihe der Schriftsteller.

St. Emmeran in Regensburg, in vielen Beziehungen das hervorragendste Kloster Bayerns, nimmt S. 52 bis 108 für sich in Anspruch, und 37 Schriftsteller desselben sind aufgeführt, unter welchen sich bekanntere Namen (Steiglehner, Zirngibl, Forster, Kraus, Sanftl u. a.) finden. Von Fürstabt Kraus sind 37 Druckschriften und 2 Manuscripte, von Zirngibl 20 Werke, 10 längere Abhandlungen in Zeitschriften und 28 Manuscripte aufgeführt. Das Hauptfeld wissenschaftlicher Arbeit war in St. Emmeran die Geschichte. Auf St. Emmeran folgt S. 109—132 ein ebenso bedeutendes Kloster, Oberaltaich, wo vorzüglich die Theologie gepflegt wurde und aus welchem Lindner 34 Schriftsteller anführt. Benedictbeuern S. 133—156, eine Hauptculturstätte des Südens, lieferte 25 Schriftsteller, von denen Aegidius Jais durch seine theologisch-practischen Schriften in ganz Deutschland bekannt ist. Tegernsee S. 157—175 hat ebenfalls 25 Schriftsteller, Wessobrunn S. 176—192 dagegen 23; Thierhaupten S. 193—195 mit 6 verdient kaum Erwähnung, da alle sechs über Leichenreden, unbedeutende Dissertationen und einige Andachtsbücher nicht hinausgekommen sind. Wichtiger ist wieder Weihenstephan S. 197—204 mit 20 Schriftstellern, unter denen manche sind, deren Arbeiten immer mit Ehre genannt werden können. Attel, Weißenohe, Rott haben auf literarischem Gebiete nur wenig geleistet, besser ist es dagegen wieder mit Scheyern (222—241), welches sich immer eines besondern Rufes in dieser Beziehung erfreute. Der letzte ehemalige Conventual von Scheyern, Dr. Siber, war seit 1826 Professor

der Mathematik und Naturwissenschaft zu München († 1854). Seit der Restauration (1838) hat Scheyern mehrere Schriftsteller, von denen Dr. P. Lechner der bekannteste ist. Priefling hat wieder bedeutende Namen aufzuweisen, Reichenbach, Michelfeld haben literarisch nicht viel geleistet, Ensdorf und Andechs dagegen sind hervorragende Klöster gewesen. Die beiden an literarischen Erzeugnissen ärmsten Klöster im ersten Bande sind Mallersdorf und Frauenzell. Die ganze literarische Thätigkeit, welche Lindner von letzterem anführen kann, sind drei Leichenreden.

Im zweiten Bande kommen zunächst die ober- und niederbayerischen Klöster, welche nicht zur Congregation gehörten, zur Behandlung, nämlich Seeon, St. Veit, Ettal, Niederaltaich, Metten, Aspach und Formbach. Nur Ettal, Niederaltaich und Metten sind in literarischer Beziehung nennenswerth, während aus den übrigen Klöstern sich kaum ein paar Lob- und Leichenreden finden. Ettal mit seiner berühmten Ritterakademie bietet uns 17 Schriftsteller und Gelehrte, welche fast alle Professoren waren, unter ihnen Jos. Sigmund Reichsgraf von Gondola, den späteren Weihbischof von Paderborn und apostolischen Vikar der nordischen Missionen. Niederaltaich, welches in allen Beziehungen mit Oberaltaich rivalisirte, ist an literarischer Thätigkeit hinter ihm bedeutend zurückgeblieben. Metten hat auch nach seiner Restauration (1830) eine bedeutende Anzahl von Schriftstellern geliefert, von denen Sulzbeck, Mittermüller, Braunmüller und Kornmüller in weitern Kreisen bekannt sind.

Nach den genannten Abteien folgen die Klöster in Schwaben, nämlich St. Magnus in Füssen, Ottobeuern, Kempten, St. Ulrich in Augsburg, Donauwörth, Mehrerau (jetzt österreichisch, zur Zeit der Säkularisation bayerisch), Elchingen, Fultenbach, Deggingen und Irrsee. Von allen diesen Abteien war Ottobeuern die bedeutendste; sie hatte ein Gymnasium mit einer Frequenz von 200 Schülern und stellte eine Menge Professoren für Universitäten und Lyceen. Von den 43 Schriftstellern, welche L. von Ottobeuern anführt, nennen wir nur die beiden berühmteren, Feyerabend und Schiegg. — Die fränkischen Abteien, welche nun folgen, sind literarisch ziemlich unbedeutend. Amorbach, Neustadt, Schwarzach, Michelsberg, Theres und St. Stephan in Würzburg bieten kaum etwas Nennenswerthes. Würdig reiht sich aber den altbayerischen Gelehrtenstätten das berühmte Banz an, welches 31 Schriftsteller

aufweist. Plenkstetten bietet nichts Besonderes. Von den Schottenstiften St. Jakob in Regensburg und St. Jakob in Würzburg wird man ihrer Bestimmung und ihrem Zwecke nach nicht eine große literarische Thätigkeit erwarten. Hierauf folgen die nach der Säkularisation neuentstandenen Benedictinerstifte, St. Stephan in Augsburg (242—259), St. Bonifaz in München (260—274) und Scheftlarn (275—277), während die restaurirten Abteien an einschlägiger Stelle bereits mit Bezug auf die Neuzeit behandelt sind. Den Schluß des Buches bilden Nachträge, Beilagen und ein genau gearbeitetes Register.

Da L. Zerstreutes blos gesammelt, so ist der Kritik bei seinem Buche kein weites Feld gelassen. Die Anordnung in demselben ist natürlich und übersichtlich, die Vollständigkeit scheint erreicht zu sein. Das ganze Buch macht den Eindruck eines großen Sammelfleißes und gibt somit die beste Bürgschaft für die Richtigkeit aller Angaben. 12 Jahre lang hat der Verf. gesammelt, excerpirt und zusammengeschrieben und die für einen Landkaplan keineswegs leicht zu erschwingenden Ausgaben für öftere Reisen zur Fertigstellung seines Werkes hat er nicht gescheut.

Einiges Fehlende möge hier ergänzt werden. Gollowitz's Pastoraltheologie (B. I, 124) ist nicht blos in 6., sondern auch in 7. Auflage (von Vogl und Haringer 1855) erschienen; Benger, welcher eine 8. Auflage besorgen sollte, ließ statt derselben 1861—1863 seine dreibändige Pastoraltheologie erscheinen. — Rupert Mittermüller in Metten (II, 50) schrieb auch für den 8. Band der „Zeitgemäßen Broschüren" ein Lebensbild Sailers und leistete thätige Beihilfe zum Heiligenlexicon von Stadler und Ginal (cf. IV. Vorrede u. S. 1009). — Bei Gams sind seine zahlreichen Artikel im Kirchenlexicon nicht erwähnt, während dieselben bei Haneberg einzeln genannt sind, ferner nicht seine Mitarbeiterschaft an der „Allg. deutschen Biographie" und an der „Theologischen Monatschrift", welch letztere er als Professor in Hildesheim mitgegründet und mit seinen Arbeiten wesentlich bereichert hat. Ebenso hätte auch erwähnt werden können, daß derselbe in Hildesheim 1850 ein „Katholisches Sonntagsblatt" gegründet und drei Jahre lang redigirt hat. — Zur Literatur über Gondola könnte noch auf Evelt, die Weihbischöfe von Paderborn (S. 161 u. ff.) und auf Dreves, Geschichte der katholischen Gemeinden zu Hamburg und Altona (2. Aufl. S. 227 u. ff.) verwiesen werden. — Placidus Hayden's kurze Chronik von Niederaltaich ist mit seinem „Jubelfest, das tausendjährige des Klosters N." identisch (II, 22).

Die Literaturangaben bei den einzelnen Klöstern hätten kürzer ausfallen dürfen. L. hat alles Mögliche, was über ein Kloster geschrieben ist, in

alphabetischer Ordnung zusammengestellt; es würde aber vollkommen genügen, die Quellen und die Hauptbearbeitungen bei jedem Kloster zu kennen. Aufgefallen ist dagegen, daß bei der Menge völlig werthloser Schriften nicht auf die Artikel verwiesen ist, welche das Freiburger Kirchenlexicon mehreren Klöstern (Benedictbeuern XII, 114; Tegernsee X, 696; Wessobrunn XI, 896; Kempten VI, 66; St. Emmeran III, 557) widmet.

Es würde jedenfalls viel zur richtigen Beleuchtung der literarischen Thätigkeit in den einzelnen Klöstern beigetragen haben, wenn Lindner auch bei jeder Abtei die Anzahl der Religiosen angegeben hätte. Hierzu hätte ihm der Catalogus religiosorum almae et exemtae Congregationis ss. Angelorum Cust. Benedictino-Bavaricae 1802, typis monasterii Tegernseensis und für die Klöster des zweiten Bandes Gams' Nekrologiensammlung, welche ihm laut Quellenverzeichniß zu Gebote stand, das nothwendige Material liefern können. Andechs zählte zur Zeit der Säkularisation 26 Religiosen, Attel 20, Benedictbeuern 35, St. Emmeran 30, Ensdorf 19, Ettal 27, Seeon 20, Frauenzell 13, Mallersdorf 17, St. Veit 16, Michelfeld 18, Oberaltaich 46, Priefling 37, Reichenbach 17, Rott 33, Scheyern 16, Tegernsee 41, Metten 30, Thierhaupten 14, Fultenbach 8, Weihenstephan 25, Weißenohe 16, Weltenburg 14, Wessobrunn 27, Aspach 20, Formbach 16, Deggingen 13, Elchingen 25, Donauwörth 22, Irrsee 22, Mehrerau 15, Ottobeuern 45, Füssen 19, Plankstetten 13, Amorbach 27, Banz 24, Michelsberg 21, Neustadt 22, St. Stephan in Würzburg 21, Theres 24, Schwarzach 22, Niederaltaich etwa 60 (1731 hatte es 56) Religiosen, überall die Laienbrüder abgerechnet. Ferner wäre es wünschenswerth, L. hätte den Beilagen seines Buches auch ein Verzeichniß der Professoren zu Salzburg und andern Schulen beigefügt, soweit es sich herstellen ließ. Dies würde sich mit dem Zwecke seiner Schrift, welche auch die um die Wissenschaft verdienten Männer behandeln will, wenngleich sie keine Schriften hinterließen, sehr gut haben vereinigen lassen, und jedenfalls hat ein Professor, welcher ein Decennium docirt, mehr Verdienste um die Wissenschaft, auch wenn er nichts schreibt, als die zwei Mönche aus dem Kloster Frauenzell mit ihren drei Leichenreden. Viele Klöster, (z. B. Fultenbach, Rott, Seeon, Theres 2c.), welche literarisch nicht viel geleistet, hatten sich verbindlich gemacht, die Universität Salzburg mit Professoren zu versehen. Diese würden also nach ihrer wissen-

schaftlichen Stellung in einem viel günstigeren Lichte erscheinen, wenn die Professoren aus ihrer Mitte uns mitgetheilt würden, als sie sich jetzt bei L. präsentiren.

In formeller Beziehung mag bemerkt werden, daß manche werthvolle Nachrichten, z. B. über Größe der Bibliotheken ꝛc. an untergeordneter Stellung in Anmerkungen sich finden. Gut zusammengestellt und zu einem einheitlichen Bilde verschmolzen würden diese Notizen eine viel frappantere Wirkung gehabt haben.

Mit diesen kleinen Erinnerungen soll der Werth des Buches keineswegs herabgedrückt werden. L.'s Arbeit ist ein Muster von Sammelfleiß und nachahmungswürdiger Ausdauer. Sie muß uns mit Hochachtung erfüllen für den ehrwürdigen Orden des hl. Benedictus und uns einsehen lassen, welch großer Schaden der katholischen Kirche durch Aufhebung desselben zugefügt wurde.

München. Dr. K. Grube.

Bemerkungen und Nachrichten.

Inedita zur Geschichte der lateinischen Theologen des griechisch-katholischen Bischofs von Siebenbürgen. — Die ersten Theologen unter dem Metropoliten Athanasius: PP. Baranyi, Belußi und Prenthaller. —

Nachdem sich das große Werk der Wiedervereinigung mit der katholischen Kirche nach Ueberwindung unsäglicher Schwierigkeiten glücklich vollzogen, galt es, dasselbe zu erhalten und zu kräftigen, und somit gegen die feindlichen Angriffe nach innen und nach außen zu schützen. Zu diesem Zweck hatte der Kaiser als Apostolischer König von Ungarn durch das von Athanasius erbetene[1]) Diplom vom 19. März 1701 das bereits mehrfach erwähnte Theologat lateinischen Ritus und das hohe Primatialprotektorat (n. 5) eingesetzt. Nichts konnte der Union förderlicher sein, als daß derselbe apostolische Mann zum ersten Theologen ernannt wurde, welcher der rumänischen Kirche den Weg der Rückkehr zur Einheit des katholischen Glaubens gezeigt und sich durch seine langjährigen Mühen und Opfer für das Wohl der unterdrückten Nation das vollste Vertrauen des Klerus erworben hatte[2]). P. Baranyi verwaltete das schwierige Amt etwas über vier Jahre. Was er in demselben zum Heile der Rumänen, wie denn auch in seinem thatenreichen Leben zum Wohle der Kirche überhaupt, geleistet, das möge in etwas aus der kurzgefaßten Biographie ersehen werden, die gegen Ende Dezemb. 1719, nach den glaubwürdigsten Dokumenten verfaßt und den Annalen der österreichisch-ungarischen Ordensprovinz zum gedachten Jahre einverleibt worden ist. Sie steht SS. 50—55 und lautet also:

Ultimo anni mense (die 8.) caelo transscriptus est vir aetate et laboribus Apostolicis lassus P. Paulus Baranyi, e Jazygibus oriundus

---

[1]) Vgl. das vorhergehende Heft, S. 585.

[2]) P. Baranyi wurde im Jahre 1701, kraft des kaiserlichen Diplomes, wie es in seiner Vita heißt, zum Theologen ernannt: ein neuer Beweis dafür, daß Moldovanu's Vermuthung, dieses Diplom verdanke seinen Ursprung einer spätern Fälschung, gänzlich unbegründet ist. Vgl. hierüber das vorige Heft, a. a. O.

in oppido Jászberény superioris Ungariae anno 1657. Societatem inivit 1674 ac in eadem 4 vota professus est. Scholasticus saeculari veste tectus in Dacia per quadriennium teneriori juventuti cum litteris fidem et virtutes Christianas praeclare instillavit; sacerdos eas Transsylvanicas missiones, ad quas aptus natus videbatur, repetere jussus, presbyteri saecularis habitu velabat hominem societatis, imo ingenita quasi agendi et loquendi modestia non semel in suspicionem adductus luculente prodidit. Plura animarum millia procurabat Albae, veteribus Juliae nunc Carolinae[1]), annis omnino tribus et decem indefessus operarius, Superior, Parochus, Concionator, Praefectus scholarum et per vicinas plagas missionarius, desertis, ac saepe remotis Christi oviculis morborum solatia, animae medelam, et beatae aeternitatis subsidia diu noctuque conferebat: quum interim minime feriaretur a dicendo statis per annum temporibus. In exequiis quoque Ecclesiastes perfrequenter auditus est, ad morem gentis funebrium sermonum sitientissimae: quam provinciam P. Paulus tanto captabat avidius, quanto certius noverat, vix ulla uspiam tempestate magis haereticos praesentiam suam Catholicis praedicatoribus indulgere.

Mirum dictu, qua constantia, et laborum tolerantia alienae saluti invigilarit, dominicis et festis plures sermones eodem die apud dissitos in diversis locis auditores instituendo. Difficile quoque dictu est, quot et quantis periculis per tot annos in Transsylvania sit colluctatus tum ante Viennam obsessam, tum sub obsidione ipsa, furentibus spe triumphorum heterodoxis, tum denique Vienna soluta[2]), cum P. Paulus jam

---

[1]) Per generalem comitem a Steinvillae, lapide angulari festo S. Caroli Borromaei in honorem regis Caroli, fortalitio posito an. 1715, Alba Julia jam Carolina dicta est rege acceptante ac praecipiente. So Fejér, jurium ac libertatum religionis et ecclesiae cath. in Hungaria, n. 196, p. 325.

[2]) Dieß war die in der Geschichte so berühmt gewordene, zweite Belagerung Wiens vom J. 1683. Durch den Führer der ungarischen Rebellen Graf Emmerich Tököli unterstützt, war der türkische Befehlshaber Großwesir Kara Mustapha am 14. Juli 1683 mit 200,000 M. vor Wien erschienen. Die Stadt war nur durch 13,000 M. Besatzung und 7000 Bürger, unter Graf Rüdiger von Stahremberg, vertheidigt. Achtzehn Stürme wurden glücklich abgeschlagen, und am 12. Sept., einem Sonntage, Wien durch den König Johann Sobieski von Polen, den Herzog Karl von Lothringen und die Kurfürsten von Baiern und Sachsen entsetzt. Das durch die Christen von allen Seiten zurückgedrängte und geschlagene türkische Heer löste sich in wilder Flucht auf, und ließ das ganze Lager, 300 Stück Geschütz, 15,000 Zelte und den ganzen Schatz des Großwesirs, in den Händen der Sieger. Zur dankbaren Erinnerung an dieses freudige Ereigniß setzte Papst Innocenz XI. das Fest Mariä-Namen für die ganze Kirche auf diesen nämlichen

Residentiae Albensis Superior esset, perduellis vero Tökölius caeso milite Caesareo, captoque stratego Heislero Transsylvaniam Turcis et Tartaris inundaret[1]). Hic rara dies P. Paulo sine vitae discrimine, rara nox, in qua non vigilandum et latendum foret. Profugientibus plerisque ille maxima illius temporis parte substitit ad Albae custodiam, et eorum, qui remansere adhuc latitantes per urbem Catholici, solatium, fame, siti ac mille incommodis fere enectus. Nec securior illi vita, pacatis jam tumultibus insanis. Accidit, ut P. Paulum in vicinum pagum equo vectum, ad hominem aegrotum aeternitati disponendum, reducem sub vesperam erumpentes e sylva haeretici adorti strictis gladiis mortem intentarent: ille unico pariter equite famulo stipatus, ut eos inspexit bene, suum etiam quemadmodum res dum ferebat, gladium nudat generose, aggressores fortiter invadit, terrere magis, quam ferire volens, ac mox in fugam conjicit: ducem eorum haereticum nobilem, etsi optime agnoverit, a pluribus rogatus prodidit nunquam. Imperterritum in adversis casibus animum tum etiam ostendit, cum in Siculia ad frequentes nundinas depopulandas a vicinis alpibus summa hyeme, nemine cogitante. Tartari erupissent, igni ferroque subjecissent omnia: terrore panico populus omnis varias in partes dilabebatur, sed a P. Paulo cum duobus e nostris, ut se periculo eriperent, viis indicatis directus, ac praemissus est, ac tum nostrorum rebus, suae demum vitae cum fores Tartarus quassaret, coepit consulere. Quam fortis pariter fuerit in dicendo atque agendo ea, quae postulabat Religionis Catholicae, atque nostrae societatis ratio, documentis plurimis declaravit: charus tamen omnibus, summis, et infimis, etiam plerisque haereticorum, quia comis erga omnes, et patiens, neque se, neque sua quaerens, sed quae erant Jesu Christi. Quoties illi non dimicandum cum diversarum haeresum rabulis, quot non pro responsis, aut argumentis recepit scommata et irrisiones, tantum non et verbera, nisi praesentium saecularium authoritas obstitisset. Quot in eum a lividis aeque ac improbis haeresiarchis confictae calumniae, quot illata probra, ac injuriae! Indefessam ejus ad omne animarum obsequium promptitudinem, ad reducendos haereticos, instruendos neophytos Arianos, ad concionandum, et catechizandum diu, noctuque intentissimum tota vita testatur. Mirandus prae caeteris

---

Sonntag (nach Mariä-Geburt) ein. Vgl. Wagner, Historia Leopoldi Magni, l. 8, pp. 575—618.

[1]) Der vom Sultan zum (Gegen-) Fürsten von Siebenbürgen ernannte Tököli hatte im J. 1690 einen Einbruch in's Land gethan, die wenig zahlreichen kaiserlichen Truppen bei Karlsburg geschlagen und ihren Commandanten Heußler gefangen genommen. In seinem Heere befanden sich außer vielen andern barbarischen Söldlingen 7000 Tartaren, die sich verheerend und plündernd über das Fürstenthum ergossen, bis sie der Markgraf von Baden im folgenden Jahre über die Grenze zurückwarf. Vgl. Wagner, Hist. cit., l. 11, pp. 138—142.

fuit in eo laboris amor, legendi scribendique assiduitas: in missionibus Dacicis inter alia agenda, et toleranda scribebat frequenter, edebatque in lucem pios aeque ac utiles libros Latino subinde, potissimum vero Ungarico idiomate; quo opportune vulgavit tomum bene magnum, orationum, meditationum, controversiarum, et doctrinae Catecheticae; in Ungaria vero plus otii nactus, concionibus, ad limam reductis. Funebrium tres justos tomos, Dominicalium unum paravit, quorum alii jam editi avide expetuntur, alii etiamnum sub praelo gemunt. Porro si P. Paulus aliud egisset nihil, immortalem hic nominis memoriam apud homines, coronam in coelis aeternam fuisset promeritus sola Valachorum totius Transsylvaniae, ac non exiguae partis Ungariae conversione, vel, dicam potius, cum Ecclesia Catholica Unione. Horum Episcopum, Popasque praeparaverat ille annis aliquot, et flexit demum felicissime. Cum enim Valachorum Ecclesiastici iisdem oneribus, quibus plebeji, premerentur, nec ulla gauderent immunitate in partibus illis, quae tamen sectarum caeterarum ministris tanquam, uti volunt, receptarum religionum Ecclesiasticis liberaliter indulgebatur: spopondit Valachis P. Paulus, se apud Augustissimam aulam effecturum, ut, si Ecclesiae Catholicae, a qua in paucis aliunde differrent, uniri velint, sacerdotes ipsorum Popae dicti eadem, qua nostri fruerentur immunitate. Acceptant Valachi conditionem, impetratur tam ab Imperatore Leopoldo solemne immunitatis diploma, gentis Episcopus illico Viennam contendens ritu Catholico inauguratus, et eleganti a Caesare cruce donatus, redux in Daciam, Albae solemni supplicatione exceptus, praesente parte maxima nobilioris Transylvaniae, publice unitus renunciatur, atque cum illo millenis plures Valachi Popae tum praesentes; in cujus unionis majus robur et firmamentum Paulus noster vi ejusdem diplomatis Episcopi Valachici Theologus, utpote sine quo is nihil in munere suo agat, e voluntate Caesaris renunciabatur, quanto Catholicorum solatio et laetitia, tanto sagaciorum et nobiliorum ex heterodoxis fremitu et dolore, qui ferre non poterant, nedum videre nova status Catholici incrementa[1]). Magnates Calvini sectatores ab hac unione revocaturi Valachos, persuasere nonnullis Poparum, ut reapse dum per omnia schismati inhaererent, modo politice, et quoad nomen dicerent se a Calvino velle dependere, immunitate nihilominus tanquam Calvini ministros gavisuros, atque ita levi impendio durum ac imperiosum Romanorum jugum evasuros. Fraudem hanc nequissimam detexit, refuditque P. Paulus. Neque cum haereticis duntaxat, verum et cum Graecis hujus unionis hostibus infensissimis illi erat dimicatio. Theologi vero munus quam ille prudenter et zelose,

---

[1]) Daß P. Baranyi gleich im ersten Jahre seines Theologates den vom kaiserlichen Diplome (n. 4) vorgeschriebenen katholischen Katechismus in rumänischer Sprache verfaßte, haben wir bereits früher (im 2. Hefte dieses Jahrganges, S. 383) erichtet.

qua cum populo rudi et neglecto in agendo incommoditate, qua patientia in comitando ubique ad visitandas Ecclesias antistite, qua denique obiverit laborum tolerantia, vix nisi spectator crediderit. E laboriosis aeque, ac periculosis Daciae missionibus revocatus Pestinum, septennio Concionator, quinquennio Superior simul Sociis praefuit zelosus semper pro Religione operarius, impensam Transsylvanis operam non remittere visus, sed augere. Inde ad quietem religiosam in Collegia revocatus Ministrum egit Tyrnaviae, disciplinae domesticae tam observans, quam qui maxime. Verum ne in hoc quidem officio ab aliis Apostolicis laboribus remiserat, quibus quasi innutritus videbatur, Ecclesiastem Dominicalem Ungaricum in Cathedrali egit, accedente licet breve post tempus Regentis officio, per integrum rursus Septennium, donec viribus destitueretur. Seminarium S. Adalberti, elegantius etiam ac commodius exstructum, paene totum se eidem in acceptis refert, nam tenuem ejus summam, eamque satis incertam capitale fere quinquaginta millium auxit. Hinc fortasse ortum duxit singularis Dei benedictio, quod paulo ante haec impetrata peste infectis menstruo subsidio succurrerit; duabus vero personis convalescentibus, omnique tecto exclusis potestatem fecerit hortum suburbanum incolendi et bene vestitos honestum in servitium applicarit. Magnum denique aliquid in omnibus P. Pauli actis licuit intueri. Quod peculiari in Deum Eucharisticum raperetur affectu, argumento sit, nam in gravi licet infirmitate constitutus, donec vel repere alio adjuvante poterat, adfuit quotidie in Sacello Collegii, ut divinam litaret hostiam. Paupertatis et obedientiae amator, protectorque acerrimus tum verbo, tum exemplo; nec segnior puritatis Angelicae: etsi compluribus annis in medio nationis pravae, et seculares inter, insuper in veste seculari, victitans, nullam tamen vel umbram haereticis ipsis fabularum similium avidissimis praebuit, qua occasionem sumerent non tantum de casto animo, verum et de eximia virtute quidquam sinistre suspicandi. Ast finem non facerem si heroicos ejus actus omnes et virtutes singulares in medium proferrem; nam et haec vix unius, alteriusve collecta sunt calamo. Qui peculiari in Deiparam Virginem per totum vitae tempus ferebatur amore, meritus fuisse videtur, ut ipso illibatae ejus conceptionis festo, actus inter Theologicos, piosque a se conscriptos, ac opportune, uti petebat, recitatos affectus suavissime obdormiret in Domino, jure optimo magnis societatis nostrae Apostolis accensendus.

So hat also P. Baranyi nicht nur die schönsten Jahre seines vielbewegten Lebens den Rumänen in Siebenbürgen selbst geopfert, sondern auch, in den ruhigen Hafen des Klosterlebens zurückgekehrt, seine apostolische Laufbahn in ihrem Dienste, als Regens des Seminars zum hl. Adalbert zu Tyrnau, glücklich vollendet. Sein Hauptaugenmerk hielt er stets auf die Schulen gerichtet; er trachtete vor Allem, der wiedervereinigten Kirche einen wissenschaftlich gebildeten Klerus zu verschaffen. Daher seine

rastlosen Bemühungen, einerseits möglichst viele hoffnungsvolle Jünglinge in den geistlichen Bildungsanstalten der Gesellschaft Jesu zu Tyrnau, Wien[1]) und Rom[2]) unterzubringen und andrerseits durch die Unterstützung des P. Hevenesi vom allerhöchst bestellten Cardinalprotektor Kollonics eine eigene Fundation für seine Schutzbefohlenen zu erwirken. Letzteres hat er übrigens um so leichter erreicht, als der Cardinal selbst durch die Gründung einer solchen Anstalt für die Orientalen der St. Stephanskrone sein Protektorat über sie zu bethätigen gedachte. Fejer erwähnt das Faktum a. a. O. mit den Worten: Ea occasione domus s. Adalberti Tirnaviae pauperum adolescentum usibus destinata ad alendos clericos, qui excolendis Valachis operam darent, opibus aucta est a Cardinali Kollonics. Das Nähere erfahren wir aus unsern handschriftlichen Annalen zum J. 1714, wo es SS. 75—76 also heißt: Ante annos complures memoriae optimae Leopoldus Cardinalis a Kollonics fundationem meditabatur pro ritus graeci hominibus ex pecunia jamjam fisco regio addicenda pie defuncti Illustrissimi Domini Francisci Jani, episcopi Samandriensis. Verum illo vivis erepto, variisque impedimentis intervenientibus pia haec intentio finem sortita non est usque in annum praesentem 1714, quo tandem cum Illmo. Dno. Jacobo Ferdinando Jani, electo episcopo Samandriensi, praedicti Illmi. Dm. Francisci nepote ac successore, negotium totum feliciter confectum ac pro duodecim alumnis viginti sex millia in capitali elocata totam dispositionem in Societatem conferendo, solo patronatus jure sibi reservato.

Die Stiftung wurde dem Seminar zum hl. Adalbert zugetheilt, dessen Leitung wir P. Baranyi's letzte Lebensjahre gewidmet sahen. Wie sehr die griechischen Zöglinge den frommen Absichten des erlauchten Fundators entsprachen, das bezeugen die für sie höchst ehrenvollen Aufzeichnungen in dem Diarium der Anstalt, die großentheils in die lit. an. übergegangen sind. Davon — der Kürze halber — nur zwei Beispiele: Ad an. 1719, dem Sterbejahr des P. Baranyi, lesen wir Folgendes S. 182 angemerkt:

Tertii[3]) S. Adalberti Seminarii augmenta retuli inter laudes P. Pauli Baranyi Regentis. Pientioris cujusdam inter caeteros convictoris hic

[1]) Ueber die beträchtliche Anzahl der orientalischen Alumnen im Pazmaneum vgl. Rimely, Historia Collegii Pazmaniani, p. 125.

[2]) Der erste Rumäne, dem P. Baranyi die Aufnahme in eine römische Bildungsanstalt (das Collegium Germanicum) verschaffte, war der nachmalige Bischof Joh. Pataki, welcher mit der theologischen Doktorwürde geschmückt, im Jahre 1710 als apostolischer Missionär in sein Vaterland zurückkehrte. Wie vortheilhaft er sich in der ewigen Stadt unter der zahlreichen theologischen Studentenschaft hervorgethan, werden wir bei einer andern Gelegenheit aus den röm. Archiven darthun.

[3]) Zu Tyrnau bestanden drei große Priesterseminare unter der Leitung der Gesellschaft Jesu: das seminarium generale cleri Hungariae, das sem. rubrorum und das sem. Adalbertinum.

memoria fit, qui frequenter prorsus cilicio carnem fraenasse, a cibo subinde optimo appetitum avertisse et crebrius humi transegisse noctem observatus est, eo potissimum fine, ut cum Graecus (schismaticus) ante hoc in fide fuisset, nunc conversus, gratum se Deo et hominibus constantemque exhiberet.

Und ein Dezennium später wird zum Jahre 1729, S. 90 b. berichtet: Seminario Tyrnaviae Adalbertino praecipuus hoc anno honos is obtigit, quod suum ex fundatione Janiana alumnum Theologum necdum majoribus ordinibus initiatum ad episcopalem in Valachia mitram promotum aspexit[1]. — Soviel über den ersten Theologen rit. lat.

P. Baranyi's Nachfolger beim Metropoliten Athanasius, P. Franz Belußi, hatte diesem schon im J. 1701 im Vereine mit P. Baranyi und dem Superior des Klausenburger Ordenshauses P. Andreas Horvath, große Dienste geleistet, als die Calvinisten mehrere Priester von der Union mit der katholischen Kirche abwendig zu machen suchten[2]. Seine Biographie werden wir mit denen der übrigen Theologen veröffentlichen. Hier möge vorläufig nur ein Passus aus seinem letzten Lebensjahre (1711) Platz finden, der für die Geschichte der orientalischen Kirche von hoher Bedeutung ist. Außerdem, daß er die morgenländischerseits viel besprochene Frage, ob es vor der Wiederaufnahme der heiligen Union in Maramaros ein selbstständiges griechisches Bisthum gegeben[3], endgiltig löst, zeigt er uns, wie das Schisma gleich beim ersten Erscheinen der Russen in den Donau-Fürstenthümern (im J. 1711) seine Interessen mit denen der nordischen Macht identifizirte. Auch ersehen wir aus demselben, mit welch kluger Vorsicht die Theologen rit. lat. bei der gewissenhaften Ausführung der für die Aufnahme der Schismatiker gegebenen Vorschriften des Diplomes vom 19. März 1701 vorgegangen sind. Der betreffende Passus (SS. 43—44) lautet:

Unio apud Transsylvanos Valachorum cum Romana Ecclesia, anno 1697 inchoata solemni plausu, mense Julii turbari coepit hoc anno, quum bellum Turcarum cum Moscovitis gravesceret. Nam praecupiebant animo, dilatandum schisma a Rutheno Victore, dum spes et timor

---

[1]) Dieß war Bischof Johann Innozenz, Freiherr von Klein, dem Leser dieser Zeitschrift bereits aus dem vorhergehenden Jahrgang, SS. 806—808, bekannt. Gleichzeitig mit Klein studirten im nämlichen Seminare, nebst vielen andern hochverdienten Priestern rit. gr., Georg Gabriel Blazovszky, griechisch-katholischer Bischof von Munkacs (1738—1742), über den Mondok's vortreffliche Abhandlung im Diözesan-Schematismus v. J. 1878, SS. 29—31 nachgesehen werden kann.

[2]) Vgl. das vorhergehende Heft, SS. 584—585.

[3]) In der neuesten Zeit noch hat Mondok sich a. a. O. für, Dr. Pelesz aber gegen die Existenz dieses Bisthums ausgesprochen. (Geschichte der Union, 2. Bd. SS. 1040).

et persecutio a Valachis transmontanis obversabantur; actum frustra est, quamquam alii unionem observarent. Interea undique certiores nuntii veniunt, pacem iniisse Soldanum et Magnum Septentrionis Ducem[1]). Gravis inde exultatio Christianorum Deo solum authore consecuta est! Respexerunt varii ad obedientiam D. Petri, praesertim Cibiniensem plagam incolentes. — Postulavit quoque Episcopus Marmarosiensis unionem; et Clerus, septem videlicet Archidiaconi, 700 sacerdotes, quibus assentiri cunctati sunt Patres metu inconstantiae, et annum in proximum distulere, donec compertum haberent, quae in robur firmari, quae diffluere possent[2]). Mira est omnino ignoratio sacrificulorum, quod genus sacerdotum popas nuncupant, eaque miserabilem populum maximis tenebris involvit. Rarus admodum sacramentorum tum praecipue confessionis usus, quum nonnisi ac senes et tumulo vicini eam obeunt; arcent virgines ante solemnitatem nuptiarum a templo, quin ex lubedine promiscua irae vel odii, vetere pulsa, novam conjugem assumere in more habent. Assuescunt jam nostrae Doctrinae et avidius in sacras aedes Societatis accurrunt. Sed maxima spes in adolescentibus locata, qui ad nostras scholas plerique veniunt, tanto ardentiores, quanto magis ante eos ludum adeundi horror invaserit.

Schließlich wird dann noch mit Rücksicht auf die bereits bekannten, sich stets wieder erneuernden Angriffe der verbündeten Feinde gegen die kath. Kirche[3]) die Notiz beigefügt: Albae Juliae habita fuere a theologo colloquia cum Athanasio, Valachorum episcopo, quodnam servandae Unionis medium opportunum expediat?

---

[1]) Von dem nach der Niederlage bei Pultawa (1709) auf türkisches Gebiet geflüchteten Schwedenkönig Karl XII. bewogen, hatte die Pforte Rußland den Krieg erklärt. Peter I. rückte dem Großwesir entgegen und langte im Juni 1711 mit 80,000 M. am Pruth an. Hier wurde er, nach mehreren Unfällen, von den Türken völlig eingeschlossen und wäre mit seiner ganzen Macht verloren gewesen, wenn nicht seine Gemahlin Katharina ihn und das Heer durch Bestechung des Großwesirs mittelst Darbringung ihres ganzen Schmuckes gerettet hätte. Der hierauf am 23. Juli geschlossene Vertrag von Falsi (der Friede vom Pruth) machte dem Krieg ein Ende.

[2]) Um den bei der Scheinunion mit den Calvinern vorgekommenen Skandalen (vgl. vorig. Heft, SS. 584—585) vorzubeugen, und um den Verdacht zu beseitigen, als hätte die katholische Kirche die Schismatiker ohne die durch die Natur der Sache geforderte Belehrung und Vorbereitung in ihre Gemeinschaft aufgenommen, hatte das erwähnte kaiserliche Diplom die politischen Wirkungen der Union von dem Resultat der durch den Theologen anzustellenden Prüfung der Postulanten so wie von dem auch vor ihm abzulegenden Glaubensbekenntnisse abhängig gemacht (Artik. 3 u. 11).

[3]) Vgl. das vor. Heft, SS. 585—587.

Der letzte Theologe unter dem Metropoliten Athanasius war der hochverdiente Südslaven-Missionär P. Johann Prenthaller, auf dessen Verdienste jüngst wiederum Brüßtle in seiner Recensio universi cleri dioecesis Quinque-Ecclesiensis, mit wenigen Worten hingewiesen hat[1]). Das Nähere wird die von uns zu veröffentlichende Vita geben.

Ueber das selige Hinscheiden des frommen Athanasius berichten die handschriftlichen Jahrbücher des Hauses der Gesellschaft Jesu zu Karlsburg ad an. 1713: Tribus circiter mensibus jetro et hydrope laborans, supervenientibus petechiis 19. Augusti Patri prius Theologo e sacra nostra societate confessus omnibusque morientium sacramentis munitus, inter adstantium preces (facta prius ad circumstantes popas cohortatione, ut in arrepta Unione cum Romana Ecclesia constantes perdurarent, fidelitatemque suam erga Sanctissimam Matrem conservarent) ardentes eliciens affectus sibi usque ad extremum praesens animam creatori suo reddidit. Funus ejus constituto tempore pro dignitate personae curatum est. Dictae panegyres binae a nostris latino et ungarico idiomate; sicque funebris ejusdem apparatus terminatus est.

In die Zeit von Prenthaller's Theologat fällt, außer der feierlichen Erneuerung des Glaubensbekenntnisses des Metropoliten, die Wahlsynode vom J. 1713: zwei für die Geschichte der katholischen Kirche rumänischer Nation hochwichtige Ereignisse, die, wie die meisten von uns mitgetheilten Details, bisher gänzlich unbekannt waren. Das erste haben wir bereits im vorigen Hefte, SS. 586—587 beleuchtet. Ueber die nach Athanasius' Tod im J. 1713 gehaltene Wahl-Versammlung enthält das bischöfl. siebenbürgische Archiv zu Karlsburg einen offiziellen Synodalbericht an den Primas, Herzog Christian August von Sachsen, mit der Antwort desselben an den rumänischen Clerus. Die zwei Dokumente lauten also:

Eminentissime ac Serenissime Princeps!

Domine, Domine Parens ac Protector Noster Clementissime! Non dubitamus quod Eminentiae Vestrae transcripserit mortem Archipraesulis nostri R. Pater Theologus noster sedisque vacantiam ac novi Praesulis introducendi necessitatem exposuerit. Nos seniores Protopopae universam Synodum Nostram repraesentantes, consulturi necessitatibus nostris his diebus confluxeramus, quemve Eminentiae Vestrae pro successore pie defuncti proponere possemus diu deliberavimus; Unitis tandem omnium votis judicavimus pro successore proponendum D. Wenceslaum Frantz, qui a secretis fuit Praedecessoris nostri per annos circiter 14, cujus quum vitam laudabilem moresque probos ejusdem perspectos habeamus, Valachicaeque nostrae linguae bene gnarum, rerumque ac rituum nostrorum intelligentem sciamus, humillime instando pro Successore futuro praesentamus. Dignetur proinde Eminentia Vestra apud Augu-

[1]) Tom. 1., p. 31 (Quinque-Ecclesiis, typ. Ramazetter, 1874).

stissimam Aulam id effectuare, ut quantocyus denominetur, ut eo citius confirmatio illius a Romana Sede (cujus nos filios esse agnoscimus) impetrari possit. Periculum enim in mora est, ne sede diutius vacante lupi rapaces subintrent. Quum jam terni se ex Transalpina et partibus Turcicis insinuant, corda nonnullorum sollicitantes, schisma vetus resuscitaturi sicque fierent novissima pejora prioribus. Hinc tamen nec in minimo quidquam Eminentiae Vestrae praescriptum volumus, sed tamquam obedientes filii ad amantissimum nostrum Patrem recurrimus, necessitatem nostram exponentes.

Commendamus nos paterno affectui, gratiae et favori, memores futuri Eminentiae Vestrae nostris in liturgiis et precibus.

Eminentiae ac Serenitatis Vestrae

Albae Juliae in Transsylvania 9. Septembris 1713.

L. S *Obsequentissimi filii Protopopae Seniores Synodum repraesentantes.*

Antwort des Primas.

Admodum Reverendi Domini!

Datas ad Nos Albae Juliae 9. elapsi nuper mensis Septembris Dominationum Vestrarum literas eo, quo par est, paterno erga Easdem affectu bene accepimus, ex iisdem intelligentes, qualiter Adm. Rae. Dominationes Vestrae, universam Synodum repraesentantes, unanimi voto pro successore sui quondam supremi Praesulis Athanasii (cui Deus aeternam requiem donare velit), D. Wenceslaum Frantz defuncto olim a secretis existentem, utpote singularibus dotibus et requisitis hoc munere pastorali qualitatibus a Deo provisum, dignissimum judicaverint, et ut idem ad hanc dignitatem elevaretur, exoptent. Nos igitur tam piae intentioni et voto earundem Dominationum Vestrarum, quantum in nobis est, cooperari summopere desiderantes, idipsum Augustissimae Aulae Viennensi, prout petierunt Dominationes Vestrae, absque ulteriori mora per literas jam exposuimus et repraesentavimus, nec dubitare volumus, quin proxime viduata haec nationis Valachicae Episcopalis sedes novo Pastore rursus sit consolanda. Interim quemadmodum ex contestata in literis suis Dominationum Vestrarum constantia manendi in sacra unione cum orthodoxa Ecclesia Nostra Romano-Catholica, singulare accepimus solatium, ita hisce easdem Dominationes paterne simul et benigne adhortamur, quatenus ulterius quoque eidem constantiae laudabiliter insistant, lupisque rapacibus sese ex Transalpina, prout scribunt, insinuantibus vetusque schisma resuscitare tentantibus vigilantes se opponant, nec a vero ovili Christi, Ecclesia nempe Catholica, in quam per specialem ipsius gratiam pro nunc recepti sunt, se rursus separari et animas suas memoratis lupis in praedam fieri permittant. Quo facto vicissim assecuramus Dominationes Vestras cum tota natione sua, S. Matrem Ecclesiam Catholicam non solum erga

Dominationes Vestras universamque earundem nationem, tanquam erga carissimos maternumque in gremium receptos filios suam semper demonstraturam affectum, sed et Augustissimam Domum Austriacam, sacratissimamque Caesareo-Regiam Majestatem hanc totam nationem sua semper sub clementissima protectione benigne fovere et conservare perrecturam.

Datum Tyrnaviae, Decembris 1713.

Praetitulatarum Dominationum Vestrarum etc. etc.

Nilles.

Die lateinischen Uebersetzungen des h. Johannes Chrysostomus im Mittelalter nach den Handschriften der Münchener Hof- und Staats-Bibliothek. Das Römische Concil von 496 unter P. Gelasius sagt in seinem Decrete betreffs der Schriften der h. Väter, welche in der katholischen Kirche angenommen worden, §. 6: Item opuscula B. Joannis Constantinopolitani episcopi. Decret. Dist. XV. c. III. Ob den 70 Concilsvätern, die wohl meistens aus Italien waren, schon lateinische Uebersetzungen der Schriften des h. Chrysostomus vorgelegen sind, dürfte bezweifelt werden. Es wird zwar ein Uebersetzer des Hexaemeron des h. Basilius, Eustathius, genannt, der vielleicht ein halbes Jahrhundert vor dem römischen Concile lebte; aber der Umstand, daß der Name dieses Uebersetzers überliefert wurde, dagegen keiner des h. Johannes Chrysostomus genannt wird, scheint mir zu beweisen, daß in Rom und Italien keiner vorhanden war. Wohl hatte schon lange vor diesem Concil der Diakon Anianus aus Celeda Einiges von den Schriften des h. Lehrers in's Lateinische übersetzt; allein er war ein sehr thätiger Anhänger des Pelagianismus, den er auf der Synode von Diospolis (Lydda in Palästina 415) siegreich verfocht. Er schrieb auf Befehl der Sectenführer, des Bischofs Orontius und des Presbyters Evangelius, und zwar zunächst gegen die afrikanischen Bischöfe, bezeichnete die Katholiken als Manichäer, den h. Augustinus als Traducianer. Sein Zweck war wohl, den berühmten Bischof von Konstantinopel als einen der Seinigen in den Augen der Afrikaner darzustellen, die dessen griechische Schriften nicht kannten. Obgleich die Uebersetzungen des Anianus frei sind von Pelagianischen Irrthümern, so ist doch nicht anzunehmen, daß das römische Concil sie empfohlen habe. Als das Griechische in Italien immer mehr außer Uebung und Verständniß kam, vielleicht auch um der Verbreitung der Anianischen Uebersetzung entgegenzuwirken, hat Anfangs des 6. Jahrhunderts Cassiodor durch Mutianus Scholastikus Einiges vom h. Chrysostomus, nämlich seine Erklärung des Hebräerbriefes, in's Lateinische übersetzen lassen. Er sagt De Divinis lectionibus c. 8: Ad Hebraeos vero Epistolam, quam sanctus Joannes Constantinopolitanus episcopus Attico sermone tractavit Mutianum, virum disertissimum transferre fecimus in Latinum.

Spätere handschriftliche Nachträge zum Buche des h. Hieronymus De viris illustribus c. 129, wo der h. Johannes Chrysostomus behandelt ist sagen: Per totum orbem scripta ejus tam Graeco sermone edita quam in Latinum translata velut fulgura discurrentia migrant.

Anianus und Mutianus sind die beiden ältesten und auch die einzigen Uebersetzer des Chrysostomus, welche uns genannt werden. Anianus übersetzte die Homilien über das Matthäus-Evangelium und widmete sie seinem Bischof Orontius. Er schrieb, wie Montfaucon mit Recht bemerkt, ein nicht unelegantes Latein. In der griechischen Patrologie von Migne VII, 975 ff. stehen die 8 ersten Homilien. In der Vorrede p. 11 ist jedoch erwähnt, daß Montfaucon in seinem Diarium Italicum einen Katalog der bibliotheca Pomposiana in Florenz aus der Mitte des 11. Jahrh. gibt, welche eine Papierhandschrift mit 25 Homilien interprete Aniano hat. Mabillon traf in der Bibliothek der Minoriten dortselbst eine andere Handschrift mit 26 Homilien Aniano interprete. Die übrigen waren von Georg von Trapezunt übersetzt.

Diese 26 Homilien, welche die Uebersetzung des Anianus Super Matthaeum Joannis Chrysostomi gibt, enthält Codex lat. 5398 der Münchener Hofbibliothek. Diese Papierhandschrift (aus dem 15. Jahrh.) gehörte dem Kloster Chiemsee und stammt offenbar aus Italien. F. 1 steht: Aniani prefatio ad Orontium Episcopum in Joannem Crisostomum super evangeliis Mathei Evangelistae e Greco in Latinum per eum traductis feliciter incipit. Domino vero sancto et beatissimo Orontio episcopo Anianus. Piissimi patris. ... F. 4b: Aniani Prefatio explicit. Beati Johannis episcopi Constantinopolitani in Mattheum evangelistam pars prima feliciter incipit. Oportuerat. ... Hierauf folgen die 8 Homilien, wie sie bei Migne in VII. 977—1052 stehen. F. 80b: Homelia VIII. incipit. Tunc Herodes videns. ... Et certe non eum oportuerat irasci. Daran schließen sich die übrigen Homilien bis f. 257b, wo es am Schlusse der 26. heißt: B. Johannis episcopi Constantinopoli in Matheum evangelistam pars prima explicit. Die 20. Homilie beginnt: Pater noster, qui es in celis. Vides nempe. ... Die Mitte der 19. Homilie ist bei Migne VII, 278, eine Abtheilung, welche bei den Lateinern üblich war.

Außerdem hat Anianus noch die 7 Homilien vom Lobe des h. Apostels Paulus übersetzt und mit einem Briefe an den Presbyter Evangelius eingeleitet. Sie stehen II, 470 ff. und sind enthalten im cod. 427 (f. 80—131), den der Nürnberger Patrizier Hartmann Schedel 1500 geschrieben hat.

Anianus citirt die Texte der h. Schrift nicht nach der Vulgata, sondern übersetzt selbständig aus dem Griechischen und hat Anklänge an die Itala.

In ähnlicher Weise behandelt die Bibeltexte auch Mutianus Scholastikus. Seine 34 Homilien stehen XII. 237 ff. und cod. 6291. Dieser von Madalfrid geschriebene codex stammt aus dem 9. Jahrh. und gehörte nach Freising. F. 1 heißt es: In hoc corpore continetur commentum sancti Johannis episcopi Constantinopolitani in epistola ad hebreos ex

notis editum post ejus obitum a constantinopolitano Presbytero Antioceno et translatum de Greco in Latinum a Mutiano scolastico. In der Note am Schlusse f. 246. heißt es jedoch richtig: ... a Constantino pebro. Antiocheno. Dieser Presbyter Constantinus aus Antiochien ist nach Savilus und Tillemont der nämliche, der den Heiligen in seiner Verbannung nach Kukusus begleitet hatte. Nach Reifferscheid befindet sich auch in der Capitularbibliothek zu Verona ein solcher Codex aus dem 9. Jahrh. (Vgl. 49. Bd. d. S. d. Wiener Akad. hist.-philol. Klasse).

Der von Mutianus übersetzte Commentar über den Hebräerbrief ist in Basel 1517 in Druck erschienen und auch von Erasmus herausgegeben worden.

Alle anderen älteren Uebersetzungen des Chrysostomus sind anonym, und sie geben viele Reden, welche von den Herausgebern als unecht bezeichnet werden. Ein Versuch, aus der Sprache, der Citirung der Bibeltexte auf das Alter, den Verfasser und die etwaige Echtheit schließen zu wollen, wäre äußerst mühevoll, das Ergebniß aber unsicher und wohl undankbar.

Zunächst sei genannt das opus imperfectum in Matthaeum, welches als spurium VI. 611 ff. steht. Es ist enthalten in der Pergamenthandschrift c. 10051 (13. Jahrh.), wo f. 133 steht: explicit prima pars. Darnach wird bemerkt, daß von dem ersten Theile Einiges fehlt; sodann: incipit pars secunda. — C. 8110 (10. Jahrh.) hat blos den 2. Theil des opus imperfectum (VI. 798 ff.), jedoch eine andere Eintheilung, da f. 61b steht: explicit liber primus. — Incipit liber secundus. — Ebenso hat c. 6282 (8. oder 9. Jahrh., zu dem Schmeller im Kataloge die Bemerkung machte: An revera Chrysostomi?) den 2. Theil dieses opus imperfectum. — Außerdem kommt es vor in cc. 4208 (aus dem Anfange des 15. Jahrh.) und 7945 (14. Jahrh.). In letzterer Handschrift ist aber die sonst zwischen dem 1. und 2. Buche vorkommende Lücke ergänzt von f. 68b bis 96b, wie es scheint durch Auszüge aus den echten Homilien (VII. 335—595). Von 69b an folgt der gewöhnliche 2. Theil. — C. 9516 (11. Jahrh.) hat f. 1 eine Homilie, welche die 46. des opus imperfectum (VI. 890—97) ist. Deßgleichen steht c. 17151 (12. Jahrh.) eine Homilie beati Johannis eppi. über das Evangelium des 18. Sonntags nach Pfingsten (Matth. c. 22., ist aber unrichtig der Text von Marc. 12, 28 gegeben). Sie ist dem opus imperfectum (VI. 872 ff. §. 35—40) entnommen. Aus demselben ist die Homilie in natali sci. Stephani (ex commentario super Matth. (23, 24) f. 22b des c. 14380 (9. Jahrh.), sie steht VI. 890—91 (§. 34 — nemo cognoscit). — Obiger c. 17151 hat auf den 19. Sonntag nach Pfingsten Omelia beati Johannis eppi.; im c. 18937 (geschrieben 1482) ist sie für den 18. Sonntag bestimmt. Dieselbe ist die 50. Rede des h. Petrus Chrysologus. S. Jahrg. III. 258 ff. dieser Zeitschr. — Dieses im Mittelalter sehr verbreitete opus imperfectum wird von Montfaucon u. And. als das Werk eines lateinischen Autors erklärt, der jedoch einigemal den Text der griechischen Bibel citirt. So sind Gen. 3, 17 und Ps. 43, 26 offenbar aus LXX übersetzt.

Von den echten Schriften des h. Chrysostomus kommen vor die 2 Bücher der paraenesis sive adhortatio ad Theodorum lapsum, welche I. 277—316 stehen, in cc. 8109 (11. Jahrh.) und 3586 (15. Jahrh.). Das 1. Buch de reparatione lapsi hominis steht cc. 4601 (11. Jahrh.), 12612 und 2561 (12. Jahrh.) und 3043 (geschrieben 1495).

Ferner stehen die 2 Bücher de cordis compunctione, die I. 390—410 ad Demetrium monachum und I. 411—22 ad Stelechium gedruckt sind, in cc. 8109, wo der Name Stelechi in Sceleote verkehrt ist, dann 2561 und 12612. Die beiden letzten Handschriften haben noch ein 3. Buch de compunctione; es ist dieses der Brief, welchen der Heilige um 406 von Kukusus an die Olympias schrieb, um zu beweisen, quod nemo ab alio laedatur nisi a semetipso. Er steht auch cc. 8109, 3586, 7669 (15. Jahrh.) und 3808 (geschrieben 1469, wo der Anfang weggelassen ist), und ist gedruckt III. 459.

C. 8109, von dem 4 Homilien des c. 4364 (a. 1499) und die 24 des c. 10895 (a. 1505) ein Auszug zu sein scheinen, während c. 3586, der in geänderter Reihenfolge gleichen Inhalt hat, wohl eine Abschrift ist, enthält außer den schon genannten Abhandlungen noch: f. 1. Omelia de superscriptione psalmi 50mi, als spuria V. 565 bezeichnet. F. 12. ejusdem in 20um ps., als spuria V. 575 gedruckt; sie steht auch cc. 3043, 4601 und 15818 (9. Jahrh.), hier epistola sci. Johannis eppi. genannt. — F. 22. Omelia de ps. 122; steht V. 351; f. 23b de ps. 150; ist V. 495; — f. 25. Ejusdem Omelia in Job: Verumtamen fratres carissimi intendat caritas vestra quod dico. — F. 26b. Omelia de ascensione Heliae: Apud quosdam veteres reges moris erat. — F. 29. In natalitiis 7 Machabaeorum; ist II. 617 als 1. Homilie gedruckt. — F. 34. de tribus pueris: Trium puerorum sermo tractabitur, quorum fides. — F. 35b de sca. Susanna: Divinae lectionis et sancta oracula Dei quae insonuerunt. — F. 36b de proditione Judae; steht II. 373; — f. 43b De cruce et latrone; ist II. 399; — f. 49b Omelia ejusdem secunda: Hodie incipiamus carissimi de crucis tropheo praedicare. — F. 52. de cruce dominica; steht II. 815 als spuria, ist jedoch vom griechischen Texte etwas verschieden und enthält eine Art Litanei zum h. Kreuze, indem sie 50 virtutes crucis aufzählt. — F. 56. de ascensione Salvatoris; steht II. 411; — f. 62. de Pentecosten; als spuria III. 803 und vom Griechischen etwas verschieden. — F. 66b. De nativitate Domini: Et reclinavit eum in praesepio. — F. 69b iterum Omelia de nativitate Domini et sci. Johannis baptistae et de conceptione, de solstitiis et aequinoctiis conceptionis et nativitatis Dni. N. J. Ch.: Nescio an quisquis. — F. 70b de Lazaro resuscitato: Grandi fratres stupore; — f. 76b. De cananea; steht III 449; — f. 80. in Evang. sec. Mattheum: Vae mundo a scandalis; sie ist nicht hom. 59. al. 60. VII. 573; — f. 88. de principibus Marci: Animal illud, quod in Johannis apocalypsin et Jezechihelis videtur principio tetramorpho; — f. 92b in Luca Evangelista: Homo quidam

erat dives: Quoniam dixerat. — F. 97b. In Johanne Evangelista. De Johanne dicitur, fuit homo missus a Deo. — F. 100b de recipiendo Severiano eppo.; steht III. 423 blos lateinisch. — F. 101b. Severiani eppi. sermo de pace, cum susceptus esset ab eppo. Johanne; ist III. 425. Dieser sermo ist jedoch der 149. des h. Petrus Chrysologus; vgl. III. Jahrg. dieser Zeitschrift[1]). — F. 102b de jejuniis et geneseos lectio: Jocundum quidem nautis est ver, jocundum quoque et agricolis. — F. 114. de eruditione disciplinae: Eruditio disciplinae custos est spei et vinculum fidei et dux viae; — f. 116. Omelia ad Eutropium; steht III. 391. — F. 104. Ejusdem cum de expulsione ejus ageretur; steht III. 427 und 431. — F. 120b. De militia spiritali: Bona quidem sunt et utilia regis ad eos qui imperio ejus subjecti sunt legum statuta. — F. 123. De militia christiana: Omnes homines qui se student humo tollere. — F. 126. De patre et duobus filiis: Omnium quidem de scripturis quaestionum absolutio. — F. 130. Ad neophitos: Benedictus Deus, Ecce stellae etiam de terra emicuerunt. — F. 133. De turture; steht als spuria V. 599; — f. 136. Omelia, quando de Asia regressus est; ist III. 421; — f. 138b. Omelia post exilii prioris reditum; steht III. 439. und f. 139b. Omelia de fide in Christo: Si credis quod Deus erat verbum.

Die vorstehenden bei Migne nicht weiter angegebenen Homilien gehören wohl sämmtlich in die gemeinsame Kategorie der spuriae. Dahin dürften auch die nachfolgenden zählen:

Die cc. 12609 (12. Jahrh.), 5597 (a. 1445—47) und 4364 (a. 1499) haben einen sermo b. Joh. Chrysostomi de David et Goliath allophilo: Deus cum David regem ... und einen weiteren ejusdem de Absolon filio David: Perdidit Absolon scelestissimus mentem; dieser steht auch c. 19530 (15. Jahrh.). Ferner hat c. 18937 (a. 1482) für d. 2. 3. und 4. Sonntag der Quadragesima die sermones sci. Johannis eppi.: de Rebecca: Portabat Rebecca geminos in utero fratres; de Joseph: Mittitur a Jacob patre sanctissimo Joseph; de Moyse: Stabat Moyses in monte non armis. — C. 10546 (14. Jahrh.) hat f. 135b. In principio erat verbum. De homelia b. Johannis osauri sive grisostomi: Vox spiritualis aquilae aditum pulsat ecclesiae. — C. 14827 (14. Jahrh.) für Septuagesima einen sermo b. Joh. Crisostomi de dignitate hominis: Dignitas humane originis facile agnoscitur; und für Sexagesima einen sermo ejusdem de

[1]) Daß Severianus ihn nicht halten konnte, geht auch daraus hervor, daß Chrysostomus in der vorausgegangenen Rede nur mit vieler Vorsicht und unter Berufung auf die Anhänglichkeit und den Gehorsam der Zuhörer gegen seine Person den Namen des verhaßten Severian nennen durfte, damit der Unwille des Volkes nicht zum lauten Ausbruche kam. Auch spricht der Inhalt gegen Severian; denn die Sicherheit der pastores war nicht groß, wie Chrysostomus und Severian selbst erfuhren.

lapsu primi hominis: Nemo qui nesciat a principio hominem sic a Deo plasmatum. — Die cc. 12609 und 19530 haben auch einen sermo b. Joh. Crisostomi de misericordia: Tria sunt quae in misericordiae opere. — C. 14380 (9. Jahrh.) einen sermo b. Joh. eppi. de Jejunio Ninevitarum: Clementissimus omnipotens Deus. C. 18939 (a. 1468) einen sermo Johannis epp.: Magnum Jheremiae sanctissimi meritum. — Die cc. 15818 (9. Jahrh.), 14325 (9. Jahrh.), 4601 (11. Jahrh.), 3043 (a. 1495) und 7644 haben auch eine Homilie sci. Johannis Osaurii de poenitentia: Provida mente et profundo cogitatu. Der in cc. 14431 und 18524 (beide 9. Jahrh.) enthaltene sermo de malis mulieribus ist die 1. Hälfte des spurius: VIII. 435.

Ob das Nachstehende echt ist, habe ich nicht untersucht, möchte es aber auch nicht behaupten. C. 14581 (11. Jahrh.) hat f. 141b — f. 144 eine nobilis ratio b. Joh. constantinopolitanae urbis. De Dominica passione et triumpho scae. crucis: Multis fratres carissimi tangitur ista suspicio. Endlich c. 14540 (8. u. 9. Jahrh.) hat f. 161. Exhortatoria optima Johannis Constantinopolitani eppi. ad poenitentiam quam fecit super psalmum 50. excarpsatum de recuperatione lapsi: O grandis misericordia Dei. F. 163. Excarpsum de libro b. Joh. Constantinopolitani eppi. quem scripsit de reparatione lapsi: Quia valde magnum bonum est; und f. 172. Excarpsatum de sermone sci. Joh. Constantinopol. eppi. de IIII mensibus jejuniorum conputatum secundum solarem numerum: Inter cetera prophetiae suae miracula Zacharias.

Neuere Uebersetzungen des h. Chrysostomus enthalten c. 427 (a. 1500), der die Uebersetzung der 5 Homilien über die unbegreifliche göttliche Natur durch Theodor Gaza aus Thessalonich gibt, und c. 5395 (15. Jahrh.), welcher 25 durch Christoph Persona übersetzte Reden enthält.

Im Römischen Brevier sind, abgesehen von den Proprien der Diözesen und Orden, an 50 Tagen und Festen (mit Einschluß des älteren Officiums de Conceptione B. M. V.) Lesestücke vom h. Joh. Chrysostomus enthalten. Dieselben sind theils der Uebersetzung des Anianus entnommen, theils aus dem Griechischen neu übersetzt. Looshorn.

Papst Hadrian II. und die pseudo-isidorischen Decretalen. Seit den Untersuchungen von Hinschius über diese Decretalensammlung (1863) gilt es bei Allen als erwiesen, daß den heil. Stuhl nicht die geringste Verantwortung für die Entstehung dieser Fälschung trifft, welche angeblich seine Macht so sehr erhoben haben soll. Es ist auch wiederholt, und namentlich von dem verdienten Bollandisten P. Ch. de Smedt gezeigt worden, daß die Päpste, weit entfernt nach dieser Sammlung als einer Stütze ihres Einflusses gierig zu greifen, im Gegentheil sehr lange nur äußerst zurückhaltend, und zuversichtlicher erst nachdem die allgemeiner gewordene Anerkennung das unsichere Gefühl von der Unächtheit des Ursprunges in Rom besiegt hatte, dieselbe benützt haben. „Es war nöthig, schreibt de Smedt, daß so zu

sagen die römische Tradition vorher in Vergessenheit kam, und daß ein Kirchenfürst fränkischer Nation, Bruno von Toul (der heil. Leo IX.) die Traditionen seiner Heimath, wo kein Zweifel an der Auctorität der pseudoisidorischen Sammlung waltete, als Papst nach Rom übertrug, ehe diese Sammlung sich dort Ansehen erwerben konnte". (Les fausses décrétales, l'épiscopat franc et la cour de Rome du IX. au XI. siècle. Paris, Albanel 1870. Extrait des Études religieuses etc. p. 26).

Die volle Anerkennung der Decretalen am päpstlichen Hof, welche dieser Gelehrte in keinem der von ihm sorgsam geprüften Schreiben der Päpste vor jener Zeit entdecken konnte, sollte nun doch vorgeblich durch eine im J. 1872 von Fr. Maassen publicirte Concilsrede des Papstes Hadrian II. (867—872), also bereits aus den ersten Dezennien nach dem Auftreten der Fiction, nachgewiesen werden. Es gelang dem Forscherfleiße Maassen's eine ohne Namen des Verfassers und ohne nähere Angabe der Umstände ihrer Abfassung in der Ambrosiana zu Mailand aufbewahrte Rede, welche Muratori schon zum Theile herausgegeben hatte, vollständig aus dem Original zu ergänzen, wobei sich zeigte, daß der Redner mehr als dreißig unächte Papstbriefe Pseudo-Isidors aus der ältesten Zeit in der bei diesem vorhandenen Ordnung und außerdem die Vorrede des Isidorus Mercator citirt. Das Dokument verbreitet sich über Angelegenheiten des Ehestreites Lothars II., speciell über die von seiner Gemahlin gewünschte Scheidung von Tisch und Bett, und über die vorgeschlagene Rehabilitation der Parteigänger Lothars, der Bischöfe Günther von Köln und Zacharias von Anagni. Abweichend von Muratori, welcher, allerdings irrthümlich, die Rede auf einer nicht existirenden römischen Synode 864 unter Nikolaus I. von einem Bischofe gehalten sein läßt, erklärte Maassen nach dem Vorgange von Jaffé und Dümmler dieselbe für eine Rede Hadrian II., behauptete, sie sei auf einem (sonst nicht bezeugten) Concil von Montekassino, gegen den 1. Juli 869, gehalten worden, in den Tagen, wo Hadrian II. daselbst dem ehebrecherischen König, der sich reuig erwies, die heil. Kommunion spendete, und fand so bei jenem feierlichen, geschichtlich denkwürdigen Vorgange „die erste umfassende Benützung der falschen Decretalen zur Begründung der Machtfülle des römischen Stuhles". (Eine Rede des Papstes Hadrian II. v. J. 869. In den Sitzungsberichten der phil.-hist. Klasse d. Wiener Akad. d. Wiss. Bd. 72, S. 521—554. Separatabdruck, Wien 1873).

Diese angebliche Rede Hadrians II. ist Gegenstand einer mit großer Sorgfalt gearbeiteten Untersuchung von A. Lapôtre S. J. in der Revue des questions historiques (1. Avril 1880, p. 377—431: Hadrien II. et les fausses décrétales). Unter umfangreicher Benützung aller bisher geführten einschlägigen Verhandlungen, auch deutscher Historiker wie Hefele, Dümmler und Gregorovius, und unter ausgebreiteter Verwerthung der Quellenmittheilungen gelangt Lapôtre in der Kritik der Maassen'schen Aufstellungen zu folgenden Resultaten: Hadrian II. kann nicht als der Urheber der Rede angesehen werden, weil er sonst in einen grellen Widerspruch mit

sich selbst gesetzt werden müßte; denn während dieser Papst so sehr sich zur Milde hinneigte, daß sogar eine Gegenpartei desselben, die Nikolaiten, die vom großen Nikolaus vertretenen Grundsätze fälschlich für gefährdet ausgab, wird in jenem Vortrag zu Gunsten der Strenge des h. Nikolaus gesprochen, und werden dessen Maßnahmen als ganz unantastbar hingestellt, eine Thatsache, der gegenüber die Erklärungsversuche Maassen's nicht ausreichen. Außerdem kommt keine Andeutung in dem Texte vor, welche auf die päpstliche Würde des Sprechers schließen ließe. Dagegen rechnet sich der letztere an einer Stelle nicht undeutlich zu den subditi des Kirchenhauptes. Er ist wahrscheinlich kein Anderer, als der spätere Papst Formosus, damals Bischof von Porto, und die Gelegenheit, bei der er auftrat, war nicht die obengenannte Zusammenkunft Hadrians mit Lothar in Montekassino, mit welcher kein Concil verbunden war, sondern ein bisher nicht beachtetes, aber durch Hinkmar's Annalen (ad a. 869) und Indicien der Rede selbst hinreichend bezeugtes Concil in Rom zwischen dem 15. und 31. Juli 869, durch welches ein (jedoch nicht zu Stande gekommenes) großes Concil von abendländischen und morgenländischen Bischöfen für den 1. März 870 vorbereitet wurde.

Dürfte auch die Annahme, daß Formosus der Redner sei, über die Grenzen einer Conjectur nicht hinausgehen, so scheinen doch die anderen Sätze Lapôtre's durchaus gesichert, und damit fällt die Behauptung von der Benützung der Pseudo-Isidorischen Sammlung durch den heil. Stuhl in jener Zeit, welche Maassen an seinen Fund knüpfen zu müssen geglaubt hatte. Die Haltung Hadrians II., die von seiner Zeit angefangen bis in die Gegenwart so häufig mißdeutet wurde, tritt durch die Abhandlung des französischen Historikers in helles Licht. Man sieht, daß dem unbeugsamen Nikolaus dem Großen ein, wenn auch in den Formen nicht ebenso strenger und kräftiger, doch in den Principien ganz gleich gesinnter Papst nachfolgte.

Wir wollen hier nicht unerwähnt lassen, daß Maassen vor nicht langer Zeit aus einer Handschrift von Brescia 18 bisher unbekannte Capitel einer röm. Synode publicirt hat, welche nach seiner Vermuthung möglicherweise der (bei Hefele, Conc.-Gesch. IV, 513, 2. Aufl. erwähnten) Synode des Papstes Johann VIII. angehören. (Eine röm. Synode aus der Zeit von 871 bis 878. Sitzungsberichte u. s. w. Jahrg. 1878, Bd. 91, S. 773—792. Auch separat erschienen). G.

Ueber die heidnischen Gerichtsprotokolle als Quellen der Acta Martyrum hat der französische Archäolog E. Le Blant eine kurze Abhandlung veröffentlicht, in welcher er die wichtigsten bezüglichen Belegstellen aus der altchristlichen Zeit übersichtlich vorlegt. (Nouv. Revue historique de droit français et étranger III. nr. 5 p. 463 ss.). Besitzen auch die einzelnen Martyrerakten, wie sie jetzt vorhanden sind, eine sehr verschiedene Glaubwürdigkeit, und fanden auch in denjenigen, welche nachweisbar aus amtlichen Aufzeichnungen geflossen sind, oft ungebührliche Erweiterungen statt, so liegt

dennoch schon in der Häufigkeit der Hinweise auf jene öffentlichen Quellen ein sehr schätzbares Moment, das gegenüber der destructiven Kritik zu Gunsten dieser Berichte aus der Urzeit der Kirche eintritt. Die notarii oder exceptores hatten bekanntlich den Gang der Verhandlungen aufzuschreiben. Sie treten wohl am bemerkenswerthesten hervor in den Mittheilungen des hl. Bischofs Asterius von Amasea aus dem 4. Jahrh. über ein Gemälde seiner Zeit, welches das Leiden der hl. Euphemia darstellte (Mansi Coll. Conc. XIII, 15). Der Richter war auf demselben abgebildet umgeben von Notaren, welche „Schreibtafeln und Griffel" trugen (*δέλτους καὶ γραφίδας*). „Einer derselben", sagt Asterius, „erhob die Hand von der Wachstafel, wendete sich zu der Jungfrau hin und blickte sie zornig an, als wollte er ihr zurufen, sie sollte lauter sprechen, damit er besser und ohne Fehler schreiben könne".

In den Akten des heil. Lectors Maximus, welche sonst mehrfach interpolirt sind, liest man an einer sicher ächten Stelle, wie der Proconsul das Verhör des Angeklagten unterbrechend, den Fleiß und die Treue des anwesenden Notars Magnilian prüft, indem er diesen fragt: „Hast du die Namen Aller aufgeschrieben?" und sich dieselben dann vorlesen läßt. (Bolland. 13. April. II, 974). Diese gerichtlichen Verhöre der Christen wurden dem Instrumentum provinciae einverleibt, welches bei Apulejus genannt wird (Florid. I. nr. 9), oder wie eine Stelle des Apollonius in der Kirchengeschichte des Eusebius V. c. 18 sagt, in dem *ἀρχεῖον δημόσιον*, dem öffentlichen Archiv, deponirt. Auf ein solches Archiv berief sich Apollonius zur Bekräftigung seiner Behauptung, daß der Christ Alexander, welcher des Glaubens wegen vor Gericht gestanden haben wollte, nur wegen nach seiner Apostasie begangener Diebstähle eingezogen worden sei. Für die archivalische Aufbewahrung der Verhandlungen gegen die Christen besitzen wir ferner u. A. Zeugnisse bei Augustinus (Contra Cresconium l. 3. c. 70), bei Euseb (hist. eccl. VII. c. 11) und bei Cyprian (ep. 68 Felici presb.; ep. 78 Nemesiani ad Cyprian.).

Wie kamen Abschriften dieser gerichtlichen Dokumente in die Hände der Verfasser von Martyrerakten? Vielleicht war in Perioden längeren Friedens der Zutritt zu den Archiven den Christen keine Unmöglichkeit. So lange aber Verfolgungen dauerten, gelangten sie in der Regel nur auf Umwegen, namentlich durch Bestechung heidnischer Beamten, zu den Copien, die ihnen als unmittelbare Zeugen des Kampfes ihrer Theuern natürlicher Weise überaus kostbar waren. In den Akten der hh. Tarachus, Probus und Andronikus wird von den Verfassern selbst mitgetheilt: Quia omnia scripta confessionis eorum necesse erat nos colligere, a quodam, nomine Sebasto, uno de spiculatoribus, ducentis denariis omnia ista transscripsimus (Ruinart, Acta mart. ed. Ratisb. 1859, p. 451. — Vgl. auch Acta S. Pontii c. 3. nr. 17., Bolland. 14. Maji, II. 278). Die Gegenmaßregeln der heidnischen Obrigkeit, welche schon um den Muth der Angeklagten und die den Richtern zu Theil gewordene Beschämung nicht kund werden zu

lassen, gegen solche Veröffentlichungen Vorkehrung traf, führten nicht immer zum Ziele (Vgl. Prudent. Perist. Hymn. I. v. 75—78; Passio s. Vincentii nr. 1. ap. Ruinart. pag. 400: quia victum se erubescebat audiri; Acta s. Victoris mauri, Bolland. 8. Maji I, 285). Als aber unter Kaiser Constantin für die Kirche Frieden eingetreten war, konnten die Christen sicher einen sehr freien Gebrauch von jenen öffentlichen Aufzeichnungen machen. Dies wird z. B. von dem Concil von Arles 314, vorausgesetzt, wenn es im 13. Canon die Absetzung solcher Cleriker verordnet, welche ex actis publicis als Traditoren zu erweisen wären. Ein interessanter Fall, in welchem dieser Beweis gegen zwei Bischöfe geführt wurde, findet sich bei Augustinus (Contra Cresconium l. 3. c. 29).

Sehr erfreulich ist die Mittheilung, welche Le Blant in dieser Abhandlung gelegentlich macht, daß bereits von ihm eine Publikation unter der Presse sei, betitelt Les Actes des Martyrs, supplément au recueil de Ruinart. G.

Der Vater der westphälischen Geschichte und seine Kritiker. Die neueren Angriffe und Verdächtigungen gegen Nik. Schaten S. J. († 1676), welcher als bischöflicher paderbornischer Historiograph mit seiner Historia Westfaliae und den Annales Paderbornenses die ersten größeren Geschichtswerke über das Land der rothen Erde geliefert hat, haben den mit der westphälischen Landesgeschichte wohl vertrauten Prof. W. E. Giefers zu einem Schriftchen veranlaßt, das mit ebensoviel Kenntniß und sachlicher Gelehrsamkeit als gerechter Entrüstung über die Gegner für Schaten das Wort ergreift. (Zur Ehrenrettung des Jesuiten Nikolaus Schaten. Paderborn 1880, Bonif.-Druckerei. 88 S.).

Entrüstung würde sicherlich bei einem Schriftsteller sehr entschuldbar sein, welcher persönlich die Erfahrung machen müßte, daß er am Ende einer lebenslänglichen, der Erforschung geschichtlicher Wahrheit gewidmeten Thätigkeit voll Mühe und Entsagung, und beim edlen Bewußtsein, sich nach bestem Wissen und Können zu möglichster Richtigkeit der Angaben durchgerungen zu haben, daß er dennoch, sagen wir, von einer nachwachsenden jüngeren Generation „der gewissenlosen Fälschung", „des Truges" und „willkürlicher Veränderungen" geziehen werde. Sollte jenes Gefühl nicht auch bei einem Manne von Herz, der für einen so Geschmähten mit dem klaren Beweise des Unrechtes eintritt, erklärlich und gerechtfertigt erscheinen?

Nik. Schaten ist insbesondere von dem ehemaligen Staatsarchivar in Münster, H. A. Erhard, dem Verf. der Regesta hist. Westfaliae, und von dessen Amtsnachfolger, R. Wilmans, dem bekannten Historiker Sybelscher Richtung, durch ihren freigebigen Gebrauch obiger Vorwürfe in den Ruf nicht blos der Unzuverlässigkeit, sondern auch der Betrügerei gekommen. Ohne den Anklägern das Mindeste zu schenken, zeigt Giefers, indem er mit fast ermüdender Exactheit einen der inkriminirten Fehler nach dem andern vornimmt, daß wohl manche Unrichtigkeiten, nicht aber Fälschungen und

bewußte Aenderungen dem „gewissenhaften und ehrlichen Münsterländer“ zur Last gelegt werden können. Für seine Zeit war Schaten, Dank der durch etwa ein Dutzend von Händen copirten Materialien, mit ungemein reichen diplomatischen Hilfsquellen versehen, und er hat die glückliche Methode angewendet, die Quellen in seinen Text ausführlich aufzunehmen, so daß manche Dokumente durch ihn allein uns erhalten wurden. Aber er konnte eben nur Abschriften von Urkunden, nicht die Originalien selbst benützen, und die Abschriften selbst waren wiederum nur nach Copialbüchern gefertigt. Zudem wurden die Annalen erst nach dem Tode des Verfassers nach seinen ziemlich unleserlichen Manuscripten gedruckt, weßwegen eine nachweisbare Zahl von Irrthümern nur auf Rechnung des Setzers fällt. Giefers unterläßt es nicht bei Erhard sowohl als in dem Westphäl. Urkundenbuch (IV. Band) von Wilmans und in des letzteren Additamenta zu Erhards Regesten eine Reihe von Verstößen aufzudecken, welche die Rücksichtslosigkeit des Verfahrens Beider gegen Schaten allerdings von eigenthümlicher Seite illustriren.

G.

Eine Ehrenrettung Cäsar Borgia's. Das Mißtrauen, welches man Ehrenrettungen einer gewissen Gattung entgegenzubringen pflegt, ist namentlich gegenüber manchen vielgenannten Persönlichkeiten der italienischen Renaissance-Zeit nicht unbegründet. Aber es gibt Ausnahmen, und ein vollgiltig legitimirtes Recht auf eine solche Ausnahme besitzt das Werk von E. Alvisi Cesare Borgia duca di Romagna (Imola 1878, Galeati). Während der Name des energischen und gefürchteten Herzogs der Romagna in der Geschichte unwiderruflich im allerschlimmsten Lichte dazustehen schien, wird er von Alvisi wenigstens gegen die geläufigsten Anklagen siegreich in Schutz genommen. Zwei Zeitschriften, welche in ihrer Richtung einander ziemlich entgegengesetzt sind, haben nach selbständiger Prüfung die Ergebnisse des Buches in den wesentlichen Punkten bestätigt, die Civiltà cattolica (ser. 10. vol. 9. p. 707—727) und die Revue historique (Mai-Juin 1880 p. 81—102).

Bekanntlich bildete bisher das enge Verhältniß Alexanders VI. zu Cäsar Borgia, seinem Sohne aus der Zeit vor der Erhebung zur Papstwürde, eine der stärksten Grundlagen des ungünstigen Urtheiles über diesen Papst. Manchen Historikern schien der Umstand, daß er mit einem durch gräßliche Blutthaten befleckten Sohn in vertrauter Harmonie gestanden, genügend, um ihn schon deßhalb allein als der Tiara durchaus unwürdig zu bezeichnen Indem nun Alvisi den Nachweis führt, daß Cäsar keineswegs als jener Unmensch anzusehen sei, gelingt es ihm, einen bedeutenden Theil der auf Alexanders Schultern ruhenden Last zu beseitigen. Dabei führt ihm keineswegs Eingenommenheit für das Papstthum die Feder. Im Gegentheil zeigt er sich hin und wieder stark von dem italienischen Liberalismus beeinflußt und dem heiligen Stuhle mehr abgeneigt als ergeben. Aber das Studium aller von ihm erreichbaren Quellen, welche er zum Theile zum erstenmale darbietet, zum Theile nach Gregorovius u. A. benützt, eine nüchterne und vernünftige Methode, und vor Allem der Muth, die erkannte Wahrheit auch

zu sagen, ließen ihn als Gegner der bisherigen Anschauungen auftreten. Die Apologeten Alexanders VI. sollten sich jedenfalls die Umsicht und fast mathematische Genauigkeit des Verfassers in der Quellenprüfung zum Muster nehmen. Im Folgenden stellen wir Einiges aus den Resultaten Alvisi's zusammen.

Ein allgemeines Ergebniß ist zunächst die aus vielem Detail gewonnene Bekräftigung des schon von Anderen, wie in jüngerer Zeit von Burkhardt und Reumont geäußerten Urtheiles über die Unglaubwürdigkeit der meisten Berichte von Zeitgenossen zu Ungunsten des Hauses Borgia. An diesem unzuverläßigen Charakter nehmen selbst die vielbenützten diplomatischen Mittheilungen jener Zeit Antheil, und gerade die gerühmten venetianischen Gesandtschaftsberichte verdienen den meisten Verdacht. Mit vieler Kunst und boshafter Absicht wurde „eine blutige Legende über die Borgia verbreitet. Ueberall entdeckte man Vergiftungen. Die Republik Venedig gestaltete sich zu einer großen Schmiede von Verleumdungen, und ihre Gesandten sammelten behufs Berichterstattung an die Signoria alle nachtheiligen Gerüchte über die Person und den Hof des Papstes, welche in der Luft schwirrten. Diese Gerüchte nahmen dann in Folge der häufigen Wiederholung Consistenz an. Die Böswilligkeit der (mit dem Papste verfeindeten) Venetianer wußte sie über ganz Italien auszusprengen". So gibt in der Revue hist. der Recensent Alfred Maury die Erörterungen Alvisi's unter eigener Zustimmung wieder (p. 100. 87).

Die Urheberschaft der mysteriösen Ermordung des Herzogs von Gandia, Juan Borgia, des Bruders von Cäsar, wurde dem letzteren erst ein Jahr nach dem Tode Juan's und zwar zuerst in Venedig zugeschrieben, ohne andere Stütze als einen vagen Verdacht, den man aus Cäsars Entschluß, das Cardinalat niederzulegen, um die Erbschaft des Bruders anzutreten, ableiten wollte. Gregorovius meinte in seiner Geschichte der Stadt Rom die Thatsache des Brudermordes aufrecht halten zu können, während bereits Reumont die Schuld Cäsars für „völlig ungewiß" erklärt, und Knöpfler in der Tübinger Quartalschr. 1877 den Nachweis geführt hat, daß Cäsar „der Urheber des Todes seines Bruders nicht sein konnte", daß der Getödtete vielmehr aller Wahrscheinlichkeit nach ein Opfer der Rache des mit Ascanio Sforza zu diesem Zwecke verbündeten Hauses der Orsini geworden ist (S. 461. 467). Alvisi läßt in seiner Darstellung dieser Begebenheit wenigstens erkennen, daß Alles zur Annahme einer bloßen Verleumdung hinführe (p. 45 s.). Ueber Juan Borgia, Cäsars Neffen, berichtet der Venetianer Sanuto, dessen Diarien gegenwärtig zum erstenmal im Druck erscheinen, er sei von Cäsar vergiftet worden. Allein derselbe starb nachweislich in Urbino am 14. Januar nach einem plötzlichen Fieberanfalle 1500. Das Motiv, welches der lügenhafte Giovio für diese angebliche Blutthat Cäsars anführt, deckt nur noch mehr die Blöße der Verleumdung auf. Nach Giovio wäre nämlich Cäsar über die große Begünstigung des Herzogs von Gandia durch den Neffen ungehalten gewesen. Nun war aber der

Herzog von Gandia bei dem fraglichen Vorkommniß schon ungefähr dritthalb Jahre todt (Alvisi p. 83 s.).

Machiavelli erzählt, Cäsar habe den Bischof von Setta, Ferdinand d'Almeida, tödten lassen, weil dieser dem französischen König Ludwig XII. vor der Zeit Mittheilung gemacht habe von der päpstlichen Ehedispens, welche Cäsar dem Könige nur um schweres Geld hätte übergeben sollen. In der That jedoch starb der „gemordete" Bischof erst zwei Jahre später, bei der Belagerung der befestigten Stadt Forli; ja auch die Thatsache der Dispens war zur Zeit des vorgeblichen Bruches des Geheimnisses schon längst bekannt (Alvisi p. 53 s.).

Die Vergiftung des Cardinals Ferrari durch Cäsar wurde schon in der von G. Ferrari-Moreni veröffentlichten Biographie des Cardinals (Modena 1875) als Mährchen nachgewiesen.

Beschreibt aber nicht der venetianische Gesandte in Rom, Paolo Cappello, wie Cäsar mit eigener Hand den vertrauten Diener des Papstes, Pierotto, ersticht? Allerdings sollte man meinen, Cappello sei bei der That zugegen gewesen. Alvisi zeigt aber durch mehrere Belege, wie wenig Glauben dieser Gesandte verdient, bei welchem theils eine allzu lebhafte Phantasie, theils eine kindische oder nervöse Furcht vor dem energischen Cäsar ein billiges Urtheil zurückdrängt. In vorliegendem Falle ist er um so unglaubwürdiger, als er eben damals zu Rom gar nicht anwesend war, und bei keinem andern Schriftsteller eine selbständige Bestätigung seiner Angabe vorkommt.

Was die Tragödie mit Alfons von Bisceglia, dem Schwiegersohn des Papstes, betrifft, welcher auf den Straßen Roms gewaltthätig verwundet wurde und dann 33 Tage später, in Gemächern der Borgia, wie das Gerücht ging, in Folge von Erdrosselung, starb, so macht Alvisi gegenüber den Anschuldigungen, die sich schon bald nach dem Todesfalle gegen Cäsar als den Urheber der Erdrosselung erhoben, und die u. A. noch Gregorovius als begründet ansieht, Folgendes mit allem Grunde geltend. Der Bericht über Cäsars Schuld geht in diesem Falle wiederum nur von venetianischer Seite aus, nämlich von dem vorhingenannten Cappello. Dessen Angaben stimmen nicht mit der Erzählung bei Burcardo zusammen. Julius II. hat trotz strengster Untersuchung den angeblich von Cäsar zu der That gebrauchten Offizier Michelotto nicht verurtheilt. Alfons wird also aller Wahrscheinlichkeit nach an seinen Wunden gestorben sein (Alvisi p. 109 ss.). Maury erklärt nun zwar in der Revue hist. p. 96, die Umstände seines Endes seien derart, daß durch sie ein Argwohn gegen Cäsar nicht ausgeschlossen werde; allein er gibt andererseits zu, daß kein Motiv ausfindig zu machen sei, welches denselben zu diesem Verbrechen angetrieben haben könnte.

Wir übergehen andere Thaten der Grausamkeit und unmenschlicher Willkür, welche Cäsar zur Last gelegt werden, und constatiren nur noch im Allgemeinen, daß selbst nach Maury von Alvisi dargethan ist, „keine ein-

zige von allen den Mordthaten, welche Cäsar vorgeworfen sind, könne nach den Regeln historischer Kritik für bewiesen erachtet werden. Le doute plane toujours sur leurs auteurs“ (Revue hist. p. 100).

Ein Berichterstatter über die Zeit der Borgia, dem man bislang fast unbedenklich Glauben schenkte, ist Giustiniani, venetianischer Gesandter in Rom 1502 und 1503. Die Autorität seiner Berichte wurde schon jüngst in Deutschland von M. Brosch theilweise angegriffen, also von einer Seite, von der man gewiß Nichts, was sich zur Verminderung der auf den Borgias lastenden Anklagen verwenden läßt, hätte erwarten sollen (Vgl. z. B. Brosch's Aeußerungen in der Hist. Ztschr. von Sybel 1877 S. 312). Die Civiltà geht aber a. a. O. p. 717 mit Alvisi noch weiter. „Giustiniani, sagt sie, zeigt sich so von Haß gegen Cäsar erfüllt, daß er, während doch Cappello denselben bisweilen noch bewundert, in seinen Handlungen aber auch gar nichts Gutes und in seinen Worten nichts Ehrbares bestehen läßt. In seinen Depeschen berichtet er auf das Kleinlichste alle Notizen, die ihm an der römischen Curie von verleumderischen Prälaten, unter denen selbst ein Burcardo noch ehrlich ist, zugeflüstert werden“. Ein neuer Beleg der Unzuverläßigkeit der italienischen Quellen jener Zeit, welche von dem unverdächtigen Verfasser der „Cultur der Renaissance in Italien“ (Burckhardt) mit folgenden Worten in grelles Licht gestellt wurde: Das Italien der Renaissance war eine Lästerschule, „wie die Welt seitdem keine zweite mehr aufzuweisen gehabt hat“ (S. 161).

In Abrede ist keineswegs zu stellen, daß Cäsar Borgia beim glücklichen Fortschreiten seiner kriegerischen Unternehmungen in der Romagna sich allzusehr der damals allgemein in Aufnahme gekommenen macchiavellistischen Politik zuwendete. Auf der Bahn der Erfolge widerstand sein hochstrebender und energischer Charakter nicht immer der Verlockung, über die Rechte Anderer hinweg den eigenen Zielen nachzugehen. Dies geben sowohl Alvisi als seine beiden Kritiker zu. Sie kommen hinwieder darin überein, daß der Herzog der Romagna jene Kriege unter durchaus rechtmäßigem Titel führte, indem es galt, unbotmäßige weltliche Vikarien des heil. Stuhles, die auf den ihnen anheimgegebenen kirchlichen Territorien die Souveränetät des Papstes nicht mehr anerkennen wollten, zur Unterwerfung zurückzuführen. Sie erkennen auch an, daß Cäsar in seiner Verwaltung der wiedergewonnenen päpstlichen Landestheile große Regierungstalente, scharfen Verstand, gewinnende Liberalität und freigebige Pflege der Künste an den Tag legte. In mehreren Fällen, die Alvisi ausführt, läßt sich das sorgsame Bestreben Cäsars erkennnen, die Soldateska im Zaum zu halten und das ihr in jenen Zeiten zugestandene Plünderungsrecht in eingenommenen Städten nach Möglichkeit einzuschränken.

Wir schließen mit folgenden Worten Alvisi's über die Verleumdungen Alexanders VI., welche von Venedig ausgingen: „Nach kaum vier Jahren des Pontificates treten an die Stelle der ‚göttlichen Vorzüge und Tugenden‘,

welche die Gesandten Venedigs bei der Wahl Alexanders gefeiert hatten, plötzlich abscheuliche Laster. Der Papst, welcher doch so sparsam war, daß er die Gäste seiner Tafel vertrieb, indem sich diese mit einem einzigen Gerichte nicht begnügen wollten (s. Depesche von G. Boccaci v. 24. Mai 1495), wird auf einmal ein Genußmensch, welcher sein Leben in nächtlichen Orgien aufgehen läßt. ... Aber es war nicht Alexander allein, dessen Ruf man zu Grunde richten wollte. Kaum erfuhr man, daß Cäsar und Lucrezia in Verwandtschaft mit dem Königshause von Neapel treten sollten, als auch gegen sie zu der Waffe der Verleumdung gegriffen wurde" (p. 43).

G.

Nachtrag zu S. 557, Z. 5.

Soeben finde ich, daß mein hochwürdiger Freund, P. Gietmann, bereits in einem an mich gerichteten Briefe vom 18. April 1879 den Psalmen 113. 116. 118 das sechssilbige Metrum zugewiesen hat Es scheint mir demnach ziemlich sicher, daß ich die richtige metrische Bestimmung dieser Psalmen seiner Anregung verdanke. In demselben Briefe wird Ps. 32 richtig als fünfsilbig bezeichnet; diese, in P. Gietmann's Buche wieder fallen gelassene, Annahme habe ich mir damals, wie ich mich jetzt bestimmt erinnere, von ihm angeeignet.

Bickell.

Corrigenda.

S. 110, Z. 3 v. o. lies dargebracht statt durchgebracht.
S. 360, Z. 16 v. o. lies Prozeßgang statt Prozeß ganz.
S. 387, Z. 8 v. u. lies universis fere popis statt universis, vere popis.
S. 396, Z. 15 v. o. lies genießen statt genießten.
S. 475, Z. 3 v. u. lies Ueberschrift statt Unterschrift.
S. 530, Z. 11 v. o. lies Papae statt Passae.



